هزار دینار

هزار دینار

16578
20743

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب 20743
کتاب مطالع الانظار
مؤلف شمس الدین اصفهانی
مترجم
شمارهٔ قفسه 16578

ابتدئت بقرائه هذا الكتاب ...
في تاريخ سنه ... وسبعين ...
في اوايل شهر شوال من يوم السبت

... ملك كعبه الجبار ذي النعم

ح ااام ااا ح ى للشيخ نجم الدين قدس سره

اصل ... صحيح ... فاء الفقير فنائه عن ذاته وفراغه عن ...
والقاف قوه قلب بحبيبه وقيامه بالله
والياء يرجو ربه ويخافه ويقوم بالتقى بحق تقاته
والراء رقه قلبه ... ورجائه ...

ثم انتقل بالبيع الصحيح ...
... محمد هاشم الحاكم بحرمه المركب و

در خانه غم بودن از همت دون باشد

در خانه غم بودن از همت دون باشد

در خانه

بسم الله الرحمن الرحيم قوله بحسب تعلق الارادة به لا باعتبار ان المقدرة علة تامه لتخصص ... ذلك البعض لانه لو كان كذلك لزم انتهاء القدرة في ذلك البعض بل السبب في تخصصه القدرة ... بحسب تعلق الارادة ... انتهاء القدرة عند حصول المراد قوله ... معصل بذاته اقول ... فيه بعضهم ... اخباره بامر ... فان ... الاشياء ... قوله ... اقول ... الامور ابتنا ... ال ... مباحث ... الفن ... ال ... قوله المشتمل على ... قوله الكتاب ... ذكر العلم اقول الحاصل ... سبب طول الكلام قوله ... اقول صفات الافعال وسائل الا ... صفات الذات ... والسعداء ... لجبروت ... الاستدراك ... اى الوجود المطلق ... جعل الوجود المطلق من احوال موضوع هذا العلم ... قوله المباحث الالهية ... فان العلم ... الوجود المباحث ... الانظار ... قوله واللواحق المادة ... للغواشي ... والاحوال ... اللواحق المادة ... العوارض المادية المقتضية للاجسام والحيز ... المسئلة ... الانقسام في النفس ... قوله ... المعدوم ... قوله ... الحكم اقول هذا ... لم يكن الحكم ... اقول ... ان كان ... لكان ... التسلسل ... ان كان ... قوله لما ذكران البديهي اقول ظاهر عبارته ... ان الباعث ... التعريف ... البديهي ...

ان الباعث

مع ان الباعث اعانه ان تعريف ... والذي ... ان ذلك العيان ... المطالع من تعريف النظر ... البديهي فعلى الشارح ان ... ذلك لاقتضاء البديهي ... الكسبي مع انه ... البديهي واخر ... تعريف النظر ... ان يعقبه تعريف النظر وبيان حقيقته بخلاف ... البديهي والكسبي بعد بيان النظر فالاولى ان يقال ... لما ذكران البديهي والكسبي ... الى اخره ومن الحركة واحقه اقول الحركة يتعدد اربع مقولات مقولة الاين كالحركة الواقعة في المسافة ... مقولة الوضع كحركة الفلك ... على الاستدارة ومقولة الكم كحركة النمو ... ان يزداد مقدار الجسم في الطول والعرض والعمق ومقولة الكيف ما الكيفية المحسوسة كحركة الماء من البرودة الى السخونة واما الكيفية النفسانية كحركة النفس ... المطالب الى المبادي قوله المرسوم ان معرفته مستلزمه اقول ... التعريف ... الى ان ... بالقصور ... لمعنى العلم قوله والتصور ... تصور المطالب ... التام ... تصور المطلب ... فذلك التصور ... تصور المطالب ... التام والمطالب ان التصور ... تصور المطلب الطلب ومن المطلوب بالواسطة ... مطلب ... اوديلا ولا ... بينه ... لو احتاج المعرف ... احتاج مفهوم المعرف الى معرف لاحتاج مفهوم معرف المعرف الى معرف ... قوله ... سائر المعرفات باضافته اقول ... لانا نقول ... مفهوم المعرف ... المخصوص والملاحظة واحتياج مفهوم المعرف من حيث ... مطلق ... المضاف بالحقيقة ... الشيء المخصوص والمضاف ...

مفهوم الموقوف فمفهوم موقوف الموقوف يتوقف على مفهوم الموقوف على وجهين وعلى الاضافة قوله فاذا
مطلق الموقوف اقول والحاصل ان مفهوم موقوف الموقوف مركب من جزئين احدهما مفهوم الموقوف وثانيهما
اضافته الى مطلق الموقوف فاذا عرفنا الموقوف بقولنا هو قولنا الخ فقد عرفنا مفهوم الموقوف وعرفنا ايضا
مفهوم قولنا فقوله ايضا بجهة تبين اضافته لو فرض فيكون مفهوم موقوف الموقوف معلوما بجهته
الى موقوف لو وجه يكون لان مفهوم المضايف من حيث الذات لا يستلزم معرفة الاضافة بل نقول لا يلزم
من معرفة مفهوم الموقوف معرفة مفهوم موقوفه من حيث هو موقوف ولو سلم لا يلزم من كون حدوثه معلومين كون المجموع
غير محتاج الى معرف وهو اشكال ثم ايهما قوله فينقطع بانقطاع اعتبار العقل اقول توضيحه ان سمال الذهن ناظر
يقصد تصور الشيء له مفهوم وله صفة هي كونه موقوف الموقوف فاذا اردنا تعريف الموقوف احتجنا الى ملاحظة
الا ملاحظة هذا المفهوم وكونه صالحا لان يكون موقوفا للمعرف فهذا المفهوم اما بديهي او كسبي ينتهي الى البديهي
بحيث لا يكون هناك تسلسل اصلا واما الوصف فهو ملحوظ لا الا الذات ولا يمكن تعريفه بهذا الاعتبار اذ
لاحظه بالذات امكن تعريفه بمفهوم اخر هو موقوف لموقوف الموقوف فصار ايضا مفهوم وصفه عارضه له
مساويا ... هي كونه موقوف لموقوف الموقوف على قياس ما سبق ولا يمكن للعقل اعتبار وسلسلة الاوصاف بالذات
دائما فينقطع التسلسل قوله وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه اقول فان مفهوم قولنا هو يساويه
من حيث هو هو مساو للموقوف واذا اعتبر معه كونه موقوف الموقوف صار اخص منه لانه مقيد والموقوف مطلق
والتحقيق ان ذات هذا المفهوم مساو لمفهوم الموقوف ووصفه اعني مفهوم موقوف الموقوف اخص منه و
لا استحالة في ذلك قوله بحيث ان يكون اجلى اقول اي بالنسبة الى السامع وانما قلنا هذا لان الشيء قد يكون
اجلى بالنسبة الى قوم بحسب علمهم وصنيعتهم قوله فان الزوج هو ما وللزوج في الجلاء اقول وهذا بحسب

الشهير من ان التقابل بين الزوج والفرد بالتضايف واما بحسب المحسوس فبينهما تقابل العدم والملكة فيكون نوعا
بالاخفى قوله لكن يشترط الاعم ومعانداته اقول هذا بالنسبة الى الوجود في الخارج مسلم واما بحسب الذهن فلا نسلم
اذا كان العام ذاتيا للخاص ويكون الخاص متصورا بالكنه قوله فلا يكون جزءا مسورا باقول مثال الحيوان
الناطق هو تام للانسان وكل من الحيوان والناطق ماهيته ولها وجود واحد اجمالي ولها تعدد
على سبيل التفصيل وتقدم الحيوان على الناطق اضافة عارضة للحيوان بالقياس الى الناطق متاخر
عن وجوده فلا يكون تقدم الحيوان على الناطق هذا باعتبار ماهيتهما ولا الوجود مهما الاجمالي ولا الوجود مهما التفصيلي
قوله لكن الاولى قد يكون كذلك اقول الاولى اذا كان ابا من جهة الحيثية فلا يكون الداخل في الحد مطلقا
للمراد فالحق ان يقال الاب حيثيات متعددة لكونه انسانا وجوهرا وجسما الى غير ذلك وكونه
ابا فالمعتبر من الحيثيات المذكورة والمراد نعرفه بهذا الاعتبار فلو لم يكرر السبب كان التعريف صادقا
من الحيثيات الاخرى التي ليس هو من هو فاما باعتبار ماهيته فلا يكون مطردا قوله لم يكن هناك حاجة الى التكرار اقول
فالتكرار الحاجة منشأه من السؤال والغرض الذي منشأه من المفهوم نفسه قوله اما ان يكون المعرف
جميع اجزاء الموقوف وهو الحد التام اقول الحد التام داخل في المحدود نظر مشهور وقد يقال
بان المقصود دخول كل واحد من اجزائه فيه ولهذا جعل المركب من الداخل والخارج قسيما له الا اعلم ان قوله
والاول اما ان يكون جميع اجزاء الشيء فيه تسامح لان القسم الاول ما يكون المعرف داخلا في الموقوف والداخل
في الشيء لا يكون جميع اجزائه فان قلت المراد من جميع الاجزاء الاجزاء المادية كالجنس والفصل القريب وهي داخلة
في الماهية قلت الحد التام لا يحصل بالاجزاء المادية فقط والا لكان قولنا في تعريف الانسان ناطق حيوان
حدا تاما وليس كذلك قوله فتعريف الشيء بجميع اجزائه تعريف الشيء بنفسه وهذا محال اقول لان جميع الاجزاء

ان لم يكن نفسه فلا بد ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه وكلاهما باطل اما الاول فظاهر لان الداخل في الشيء ما يتركب الشيء
منه ومن غيره فلا يكون جميع الاجزاء داخلا فيها لاستحالة بعضها واما الثاني فظاهر وقوله لا يتصور دخول المركب اقول فان المركب
فيه نفسها لاستحالة اي جميع الاجزاء وجودا وهي باعتباره لكن استفادة من واحد قوله واذا كان جميع الاجزاء للشيء معلوما اولا
لزم ان يكون ذلك الشيء معلوما قوله فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلوما اولا وما يقال من ان المعرف موجود والمعرف
موجود الكل هو موجود الاجزاء ممنوع فان موجود السرير ليس موجود الخشب قوله لا يسمى تقدم الكل من حيث
هو كل اقول والايلزم تقدم جميع الاجزاء على جميع الاجزاء قوله فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء اقول لا تقدم من الدليل
السالم عن المعارض لورود المنع عليه قوله لم يفد التحرير معرفة المحدود اقول اي بالكنه اذ لا يحصل منه الا
جميع الاجزاء بمادته وصورته قوله فان وجود الاجزاء وجودات متعددة اقول اذا كان الاجزاء ملحوظة
متفرقة موجودا كل واحد منها بوجود على حدة فاذا استحضرت وجمعت وقطع النظر عن الالتفات الى
كل واحد على حياله وصار الملاحظ الملتفت اليه هو المجموع من حيث هو فهناك تصور اجمالي متعلق به
واما قبل اجتماع تلك التصورات المتعلقة بالتفاصيل فلا يوجد هذا التصور الاجمالي الا وتلك
بعينه متحد مع المفارق بالذات وانما يكون هذا التصور الاجمالي مع هذه تلك التصورات المجتمعة على
وجه انقطاع الالتفات الى خصوصيات الاجزاء وصار الالتفات الى الكل من حيث هو كل فالمغايرة
بالاعتبار اعني التفصيل والاجمال هذا هو الحق الذي يرتب عليه تصور الكل مغاير لها بالذات دون قوله
فلا يوجد واحد الا في الخارج لان الماهية مقصودة الية اولى في الذهن باعتبار كونه ان كانت مقصودة اليه
قوله فالتصور للشيء اقول الا بالاعتبار قوله فاستغنى عن التعريف اقول قيل جاز ان يكون متصورا
ولا يكون ملتفتا اليه مخطرا بالبال ويكون المستلزم لتصور المعرف هو الاخطار الحاصل بالحركة في المشترك

في المعلومات من المطالب الى مباديها المودية اليها قوله فلا يلزم تحصيل الحاصل ولا طلب
المجهول اقول هذا دفع ما يقال من ان الوجه المعلوم لا يستحصل لكونه حاصلا والوجه المجهول لا يطلب لكونه
مجهولا لكن هذا الجواب يستدعي ان يكون هناك ثلاثة اشياء المطلوب والوجهان والحق ان يقال المطلوب هو
الوجه الاول وليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع توجه النفس اليه فانه معلوم ببعض اعتباراته وهو الوجه
المعلوم وهذا هو المذكور في المتن لا ما ذكره الشارح قوله وهو الغرض اقول ان لم يكن الغرض هو التصور
قوله والمركب الذي لا يتركب عنه عرض ها اقول ان لم يكن بديهيا قوله اراد باللزوم اقول فيه العلم الحاصل
عقيب النظر بالمعاني كما هو مذهب الاشعري قوله لكن المتولد العادي اقول هذا مسلم لكن لا حاجة اليه
العلم بالدليل يلزم منه حصول المدلول في الذهن سواء كان وجوديا او عدميا لا العلم بوجوده
فالمسالة المستدل بها اما ان يكون حمليا اقول لادراج جميع اقسام القياس الاستثنائي والاقتراني المتصل والمنفصل
كما ذكر عنه قوله وبعضها بالوضعيات كتباين الرسم التام اقول تباين الرسمين ليس بما هو عرضي بل بالقياس
الى تباين القياس الى ماهية المرسوم فالظاهر ان نسبة احدهما الى الاخر كنسبة احد الحدين الى الاخر بل
الاولى ان يقال الاصل وبراهين الجملة كالاختلاف بين الانواع والاختلاف بين اقسام القياس كالاختلاف
بين الاصناف واما اقسام المعرف فهو اضعف ما يشبه الاختلاف فبين قوله قياس مغالطة كاذبة اقول ان
وان لم يكن مغالطة صادقة لكنها الحث لو سلمت لزم عنها قول اخر كقولنا الانسان حجر وكل حجر جماد فانه
لو سلم مقدمتاه لزم عنهما قول اخر وهو ان الانسان جماد قوله ومعناه اي مساو الخ اقول دخل فيه قياس المساواة
قياس المساواة فان قياس المساواة لزم منه لذاته قولنا ا مساو لما يساوي ج واذا ضممنا اليه قولنا وكل
ما هو مساو لما يساوي ج فهو مساو له انتج النتيجة المذكورة وفيه نظر لان لزوم ا مساو لما يساوي ج من المقدمتين

بالذات قوله والثاني ان اللازم بواسطة مقدمة ومن المذكورين اقول هذا القول بالنسبة الى اللازم المذكور

ليس بقياسي واما اذا قيس الى قوله ليس جزء الجوهر بشيء من كان قياسا من السلك الثاني وهو قولنا في قوته

قوله وهو مذكور في القياس بالفعل اقول وهي كبرى السحه مذكورة بالفعل لا باجزائها المادية

مذكور فيه ان طوعلى ما او جهات كونها قضية وهي احتمالها الصدق والكذب قوله في امر ساهب طرق المطلوب

اقول اعني موضوع السحه ومحمولها لكن النسبة منها الطالب مجهوله لكونها مكتسبة بالقياس فلو لم يكن امر

ساهب طرق المطلوب يسبب علم النسبة منهما لم يفد القياس السحه قوله في القياس العلم اقول فانه لوضع المطلوب لا ثم يرتفع

ما دل عليه ويسلم به حما دام كذلك في المطلوب اذا تم القياس ثم السحه قوله وهي المركبة من الصغرى الى الله الجزئية

ينتج النوسة اعني المركبة من الصغرى الى الله الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية اعم من كل واحد من الثانية والثالثة

قوله ويسمى برهانا اقول عند الحكم قوله ودليلا اقول بالمعنى الاخص عند المتكلم قوله ويسمى خطابة اقول عند الحكم قوله وامارة

اقول عند المتكلم قوله واما ان يكون معروفا بالظنية اقول ان المعنى جعل الجدل مندرجا في الخطابة ولا حوال معه في ذكر

وان كلا منهما ما عسارا تقصيا ما منتسبه بالمثال كما صرح به الشارح وان لم يوحد في كلامهم بل صرح بعضهم بعدم

اعتبار المسبقة بالطبقات لانها ان افادت ظنا فهي لا مشتبهة والا فلا اعتداد بها قوله او قضايا يجزم بها

العقل والحس اقول جعل الحاكم في المشاهدات هو الحس وفي المتواترات والحدسيات العقل والحس معا وان كان الحاكم

فيها هو العقل معاونة الحس لكن الاحساس هناك كان في حكم العقل بخلافه ههنا لاحتياج الى احساس في التجربة وامثال من

المتواترات والتجربيات والحدسيات فمدخلية الحس هناك اكثر قوله وهذا التوقف الحدسي اقول هذا التوقف ضعيف

للاطلاع المحسوسات ولا سوى على مدعيه الان ان تبلغ التوقف انما الصحيح في المحسوسات معلوم السببية مجهول

الصحة خصوصيته الكاملة في الحدسيات معلوم بالاعتبار فان ثم نشأ مدد تدريس الاشباه على ترتيب المسئولين على

ثم ان هناك سببا للاشتهار وان لم نعلم خصوصيتها وهي مشاهدة في اختلاف الاشكال النورية حسب

اختلاف اوضاعه من الشمس يحكم ان نوره من جهتها وان السبب ذلك هو نور الشمس قوله لتنقبض اقول

يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد والجماد لا خوف منه المسيح لعوله المست

لا خاف منه فاذا وصل العقل والوهم الى النتيجة نكص الوهم قوله الى العلم اقول الدليل الاول قياس استثنائي

وعام والثاني قياس اقتراني خاص بالايات فالانسب ان يحمل الاول الاول على السمينة والثاني رد المهندسين

وان كان لكل واحد منهما في الكل واحد منهما من المذهبين قوله بعد النظر الصحيح اقول فان من ادا بالنظر الصحيح ما

الوجه المذكور استحال تطرق الخطا اليه واما اذا نشأ فلانه لا مدخل لعوله لا قول الا ان توجه كلام المعنى في ان كان عبارة

فاحش عنه وتحمل قوله وما يستلزمه الخ جوابا عما يقال لو كان النظر الصحيح مفيدا للعلم ومستلزما له لكان العلم

ما يستلزمه لعاهر وربما او نظرنا الى تمام ما ذكرنا هناك وكانه اشارة الى السؤال لا يمكن المراد مما يناسب الكون

اللازم على ذلك يمكن النسبة الا كون النظر مسائل الحول الواحد قوله وعنده علم ضروري اقول فيحصل هناك

مقدمتان يقينيتان احدهما ان مفيد النتيجة حقه لانه للمقدمتين الحقيقيتين والاخرى ان كل ما هو لازم للحق فهو حق

وعلم فيقينيان ان مفيد النتيجة حقه وعلم وهو المطلوب العلم بان اللازم من هذا النظر علم ضروري ولا يحتاج الى نظر

آخر اصلا ولا يتسلسل قوله لكن هذا الصدق موقوف على الاعتقاد اقول لو كان السبب في اعتبار كونه نظريا

ما ذكر وجب ان يحاد ذكر اللازم عن الثاني المركب من المقدمتين البديهيتين المذكورتين الاول على ان الاعتقاد

الحاصل عقيب النظر ثم لا يسلم الشيء فطرا ان اختيار كونه ضروريا يستلزم الخلل واما اعتبار كونه نظريا

حاصلا من المقدمتين البديهيتين فيحوج الى اختيار الضروري في المرتبة الثانية او ما بعدها نعم لو اختير كونه نظريا

وانه مستفاد من النظر الاول بناء على ما عين الامام لا تندفع الشبهة قوله لكن العلم بالنظر عن العلم بانه متوقف

المط اقول اذا لم يحصل العلم بان هو المطلوب لم يكن النظر مفيدا للعلم بالمطلوب فهو حث موقوف فلا يكون كافيا

في تحصيل المطالب اذ لا بد من العلم بذلك لتطمئن النفس ويسقط الطلب ويعترف الخصم بشيء بذلك قوله اذ الوجه فلا يكمل

الشك فيه ما خلا اقول الظاهر ان الضمير راجع الى العلم الالهي المذكور من لا الى العقل والمقصود ابطال الحصر

فيه باعتبار ما حرره الشيخ والمسائل وباعتبار المسائل النفسية يرشدك اليه ما ذكرنا النظر في ما حد هذا الكلام

اعني عبارة المحقق في شرح التنبيهات قوله وان عسر بذلك الا بمقدمة اخرى اقول تحقيقه ان الاندراج

من حيث انه حاله منها الا على انه قضية في نفسه ليحتاج الى انضمامها الى احد بهما او يلزم بالنسبة قوله واما العلم

بالمقدمتين اقول ان اراد ان العلم بالمقدمتين مطلقا اعم من ان تكونا مرتبتين او لا فذا مما لا شك ان الشيء معه غافل

وان اراد العلم بهما مرتبتين فالظاهر ان ذكره في الشكل الاول لا الامكن بخلاف ما في الاشكال ثم ان الشيخ بعد ما بين ان الفكر هو

الانتقال من المقدمات الى المجهولات وان ذلك الانتقال لا يتم الا بترتيب وهيئة في تلك المعلومات فلا سبيل الى ادراك

مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم ولا سبيل الى انتقال ذلك مع الحاصل المعلوم الا بما يتفطن الجهة التي صار لاجلها مؤديا

الى المطلوب قال الشارح المحقق يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب ويريد بالتفطن الجهة ملاحظة الترتيب

والهيئة المذكورتين لكن حصول المبادي وحدها لو كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم

والعلوم يقينا ان البكر لا يحصل وان ضمها مثلا يكون ثم تهيأ فعلمه البطن فيطلعها جملي وذلك لعدم

الترتيب والهيئة في علمه فقد ظهر من كلام الشارح ان المعتبر مع المعلومات هو الترتيب والهيئة لا ملاحظتهما فقط

وانهما معتبرتين غير مرتبتين ترتيبا مخصوصا لا يمكن في ذلك وسياق كلام الشيخ اصالة على ذلك ولا شك انه

حولك ولا يتوجه عليه اعتراض الامام نعم عبارته على هذا اشعر ان يكون المحتاج اليه هو العلم بالمعلومة هو العلم

بالترتيب والهيئة لكن اعتبار الشيخ او لا اصب في ملاحظة الترتيب ومراده ان الترتيب والهيئة انما يحصلان من ملاحظة

من ملاحظة المقدمات على وجه مخصوص فاراد بملاحظة الترتيب والهيئة الملاحظة التي يحصل بها الترتيب والهيئة

وعلى هذا ما وقع جيدا في المتن ولذلك قال الشارح آخرا وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علمه فتأمل قوله اجاب الامام بانه

معارض اقول اراد به معروض عند التحقيق قوله استلزم النظر الفاسد الجهل اقول مثل ان قولنا زيد حمار

وكل حمار جسم ينتج ان زيدا جسم فالقياس فاسد من حيث المادة فقط والنتيجة حقه قوله سواء كان هناك معلم او

لم يكن اقول ولعل ان يقول لا نسلم انه متى حصل العلم بتلك الامور حصل العلم بالنتيجة وانما الكلام في امكان العلم

بتلك الامور من غير معلم وما ذكرتم لا يدل عليه قوله انما هو النظر اقول والقول بان طريق المعرفة هو النظر فقط

لا يلائم ما سيأتي من ان امتناع الحصول العرفان بغير النظر ثم قوله هو التقرب كقول وفي هذا الاعتراض

نظر لانا لا نسلم ان السعادة على الترك من لوازم الوجوب بل استحقاق التعذيب من لوازمه الا انه لم يذكر

عمل نفسه اللهم الا اذا كان الاعتراض عليهم بما يستلزم الالزام في مستقيم قوله فيه ولانا اقول والجواب

ان الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب والالزام الدور بل يكفي فيه امكان العلم بالوجوب والامكان حاصل

في الجملة قوله كالجوهرية اقول معنى الجوهرية كون الشيء اذا وجد لا في موضوع فيكون هذا ايضا وصفا على المعدوم

قوله فلو جعل مورد القسمة اقول وجه جعل مورد القسمة المعلوم لعل مراده ان شأنه ان يعلم قوله لانه

اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم بهذا التصديق بديهي مطلقا اقول لا يجمع اجزائه بجملة لا يتوقف

بحكم على العلم ببداهته فلا حاجة منفصلا كما في كبرى الشكل الاول بالقياس الى النتيجة قوله لانا نتصور الوجوب

اقول بالحقيقة ليتم المقصود وح لا يتوجه المنع قوله اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من تعريف الشيء بداهته

اقول لجواز ان يكون بعض التصور فلا يوصف بالكسب ولا بالبداهة وانما يتوقع ما ذكره من ان الوجود متصور

قوله لا نسلم ان جزء الوجود اقول هذا السؤال وارد على الشق الاخير لا يخفى قوله لا امتناع في كون جزء

هو وسالة اقول لا استحالة في كون الكل عارضا لجزئه بمعنى انه خارج عنه محمول عليه كما ذكر من المثال عليه ما في
الباب انه يلزم ان لا يكون الخارج بتمامه خارجا ولا امتناع فيه فان المركب من الداخل والخارج خارج واما كون
الكل عارضا لجزئه بمعنى انه قائم به وحال فيه فالظاهر استحالته كان السواد العام بجلا فهم الكلام في
ان نسبة الوجود الى الماهيات كنسبة الاعراض الى محالها ام لا قوله واما ثانيا فلبطلان اللازم
اقول والثاني لم يمنع بطلان اللازم قوله ونتردد في كونه واجبا الخ اقول مع بقاء اعتقاد الوجود في جميع
الاحوال ثم بان من يعتقد ان الوجود نفس الجوهر كيف يسلم بقاء اعتقاد الوجود في جميع الاحوال
نعم يسلم اطلاق لفظ الوجود بالاشتراك اللفظي على الجوهر والعرض لا بالاشتراك المعنوي الذي هو محل النزاع
قوله هو مفهوم السلب واحدا اقول اذ لا تمايز في الاعدام فلا يتعدد ولانه يصح التمايز قوله منشا كونه مطلق السلب
اقول الغافل ما شرك الوجود لعله منع الاشتراك بين السلوب في مطلق السلب بمعنى انه متشارك في
لفظ السلب ايضا قوله والعام الخاص بعد اخطاء اقول لا خطاء هاهنا اذ لا واسطة بين النقيضين فطعا
فالشيء اما ان يكون موجودا بالوجود الخاص او لا يكون موجودا به والعقل جازم بالانحصار بطلان التشبيه
وتوهم الشارح انما نشا من جهة اللفظ قوله لا استحالة في الشك في ماهية الشيء ووجوده عند تصوره
اقول يعني تصور الشيء بحقيقته فالكلام انما هو في الحقائق المتصورة بالكنه قوله لصدق بان تصور الشيء
وان كان عبارة عن وجوده في الذهن اقول وعبارة او وجه لا يلزم من تصور الشيء وجوده في الذهن
تصور ذلك التصور والوجود والوجود لا بالكنه ولا بوجه ما فيجوز ان يتشكك في ثبوت الوجود الذهني اليه
مع كونه موجودا فيه لعدم الاطلاع على حقيقة تلك الحالة الشاهد لها في الذهن وفي انها وجود لذلك
الشيء فيه قوله يلزم كونه زائدا اقول ان اراد كونه زائدا في الملك فلزومه ممنوع وان اراد في العقل فعلى

فعلى تقدير تسليم لزومه لا يكون مطابقا للدعوى المطلقة قوله عن قائل لنفسه اقول وفيه بطلان ما لا ثم ان
حصول الوجود حصول الشيء لنفسه لكن الموجود لو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا يكون الوجودات متغايرة
فلا يلزم من حصول الوجود الموجود حصول الشيء لنفسه لجواز ان يكون العارض غير المعروض بناء على ان الوجود
لا يكون مشتركا بالاشتراك المعنوي واقعا لا ثم استحالة حصول الشيء لنفسه لتعقيده فانه الكل القابل
يجب ان يجتمع مع المقبول والشيء لا يجتمع مع نقيضه فلذلك لم لا يكون ولما لا ثم انه لم يكن المقبول امرا عدميا
ومفهوم اولا وذاتي اعم منه فيكون جنسا اقول فيه ان لا ثم كونه جنسا وانما يلزم ذلك ان لو كان محمولا بالمواطاة
وهذا المنع لا يجدي بطائل فان مجرد كونه مشتركا كاف قوله لزم امتناع تعقل شيء من الماهيات اقول ان اراد
امتناع تعقلها خارجا فلا يلزم ذلك لو كان الاجناس والفصول اجزاء خارجية وان اراد امتناع تعقلها ذهنا
فتعقلها ممنوع اذ لا دليل هاهنا على ان تعقل الماهيات بالكنه واما ان النسبة الى العلم المحيط انما لو كان بين الاجزاء
ترتيب حقيقي والا امتنع احاطته بغير المتناهي مطلقا فتأمل قوله لانه ان امتنع الوجود اقول ليس لا انتقض
بما ذكره ولا يناقضه قوله يكون الاثر الجمع اقول وهو ومنافيه قوله وانما الجنس انما يكون عرضا عاما للفصل
اقول ما ذكروه من الدليل على ان الجنس بالقياس الى الفصل عرض عام في الجمع فلا يجوز تخصيصه قوله يصبح ان
ليست موجودة ولا معدومة اقول ان حمل قيام الوجود بها حال كونها معدومة فلا ثم امتناع التنقض
واما حال كونها موجودة فيلزم تحصيل الحاصل حال كونها موجودة بذلك الوجود ولا محذور وان ذكره في
نيابة بها اما بشرط الوجود او بشرط العدم فالحول انه قائم بها من حيث هي لا بشرط شيء منهما قوله قبل الوجود ليس
بليغة توجيهه اقول الظاهر ان هذا السؤال منع لبطلان التالي مع السند كان السؤال الاول منع للملازمة
وعلى هذا الحكم بقول المعترض سلم اشارة الى منع السند وكل غير مقبول اصلا سواء كان مساويا له او اخص منه

تخلف الاستدلال على بطلانه فانه مبني على القسم الاول واما قوله فلا يمنع المساواة الخ فهو لخ المنع لكانه قال
الوجود اما مساو او مستحقا الخ فيسقط المنع واما مشترك فيجد هيئة في الكل اذ ليست او لو باحد الجزؤ دون
الاخر شئت توجيه كلامه فاعلم قوله مثل الوجود مشترك اشارة الى معارضة دالة على جواز عروض الوجود في الوجوب
واحمل قوله ان سلم منعا لبعض مقدماتها ودليله فلا يمنع معارضته لئلا يعد الغرض المنع قوله فالتشكيك لا يمنع
اقول بل المساواة ومع التشكيك والاظهر ما ذكره قوله مع انه مختص بالوجود اقول والا لكان وجودها
مغايرا لوجود الماهية فلا يكون محمولة والكلام فيها قوله بل المعدوم الممكن سوية اقول لا يعني ان لفظ الشيء محل
ثبوت عليه في اللغة ولا ان ذكر حيث الفعل قوله الجيب بانا لا ثم انه اذا لم يكن ثابتا الى آخره اقول وبعض الكلام
ان الترديد في المعدوم اما بحسب صدق عليه من افراده واما بحسب مفهومه فعلى الاول يكون الاقسام ثلاثة الاول
ان يكون الجميع منفيا محضا الثاني ان يكون الجميع ثابتا بوجه الثالث ان يكون بعضها ثابتا كالمعدوم الممكن
وبعضها منفيا كالممتنع والجواز هو القسم الاول فلا يجيء ما ذكر من الدليل الذي ذكره حريفه وعلى الثاني فاما ان
يراد مفهوم المعدوم هو مفهوم المنفي المحض ولا يلزم من صدقه على افراده انتفاء بل ذلك كلام المطل واما ان يراد
ان مفهومه بعض مفهوم المنفي المحض اولا فالجواب باختيار الشق الاول اذ الكلام قوله ولكل معلوم يتميز اقول
لا ثم عن المعلوم والا لا استحال اتصاف احدهما بالمعلومية والآخر بعدمها قوله ويتزيد وجوده على ماهيته ولازم
الشيء اقول لانا ننقل الكلام الى وجود وجوده وهلم جرا موجود بوجود زائد عليه قوله الاسم بازاء المعنى
اقول لانا اذا قطعنا النظر عن جانب الالفاظ ولاحظنا المعاني وجدنا بين السواد والسواد اشتراكا ليس بين السواد
والحلاوة مثلا وبين ومنع الالفاظ في الخارج للقدر المشترك بين الاول قوله وجود شيء عينه اقول لو صح هذا الكلام
ان الوجود هو التحقق والكل مع مناير للتحقق بحيثية كونه متحققا يحتاج الى التحقق بحيثية كونه متحققا لا يحتاج الى آخر

اخر بل هو متحقق بذاته فكان لكل من معايرا للضوء في كونه مضيئا لا احتاج الى ضوء آخر بل هو مضيء
بذاته واما ما ذكره الشارح من ان الموجود يثبت له الوجود الخ فالمعنى ما فيه من الخلط الجاري بين الالفاظ والمعاني
العقول بناء على انه جاري في الوجود ايضا فلا يصح قوله فيعتبر ان الوجود موجود فان اجاب بان القائم به
في الذهن وثبت من جزئياته فلم لا يجوز مثلا بحسب الخارج قوله ان الوجود لا يرد عليه من القسمة وهي
اقول فان قيل كيف لا يرد عليه من القسمة مع ان الترديد بين النقيضين حاصر بجميع الاشياء لا يخرج عنه شيء
منها احسن ان لكل نقيضين بحثا وهو لم ما عداهما ولكل منهما مغاير لهما ترددا بينهما ولا يخرج عنهما وانما نريد انه
يندرجان تحت شيء منها فلا يصح في شيء منها ان يقال هو اما مندرج تحت هذا او تحت ذاك وتوقيف
معدوم كان الوجود ولا استحالة في ذلك لكن الممتنع حمل احد النقيضين على الآخر مواطاة ولا تستوي اقسام الحولين هذه الشبهة
قوله فيختار ان الوجود موجود في الذهن اقول الترديد انما كان بحسب الخارج فلا توجه لما ذكره قوله فهو صفة
ما وغم اقول الى هو صفة فلا فيه وصف وليل اتصافها بها قوله عم المركب اما خارجه اقول وكذا البسيط
في الخارج اما بسيط خارجا او في الذهن فالاقسام اربعة قوله اذا اردنا تركيب الصورة الخ اما الروح فمعنى البسيط
فلا نتصور بينهما تركيب حقيقي قطعا قوله مع قطع النظر عن وجوه الذهني والخارجي اقول وفي هذا المقام
يحتاج الى تامل قوله لو كان هو معا لم يكن هو ما قطعا اقول العموم المطلق لا يتصور فيه الا التصور اصلا ولا يمكن
متميز الغير قطعا قوله اذ لو انا نكلت التعينات لم يتميز الشخص عن انقسام النفس اقول بل يحتاج كل في
من افراد النفس الى آخر التعين يتميز بها عن سائر افراده قوله ولعدد بان النفس لكل منهم له ما معه بما لم اقول معنى
العبارة مشعر بان لكل نفس له ما يليه كلمة الا انها منحصرة في فرد واحد وذلك يستلزم احتياج الى نفس
آخر قطعا والحق انها جزئيا حقيقيا في حد ذاتها فتخالفه بالحقايق قوله ولو قطع هذا الدليل ما حصل

اقول هذا النقض انما يتوجه على من قال ان الاجناس والفصول وانها متميزة بحسب الخارج قوله والحق ان العلة لكمال
علة الوجود هي الذات اقول وذلك لان الحصر اللازم من الدليل السابق انما هو في جانب المعلول دون تمام
البرهان على بطلانه كلام واما السر اللازم ههنا فايجاب العلة واتماء ورود الاشكال والاحتياج الى دفع
فيقتضي الاولوية على ان جعل قوله والحق اه تنزل الى ان الاستدلال بهذا الوجه على ان الوجوب اعتباري
هو الصحيح لا ما ذكره المعترض لكنه خلاف الظاهر وحينئذ الاولى ان ذكر انما يناسب بعد المنازعة في احتياج المعترض
وهو الان في اثناء توضيح والثاني انه ذكر هذا الكلام بعينه بعد ذلك حيث قال والاولى والقول انه
اسان في الارد ما ذكره في قوله لا يجب بالا لم الخ فلانه قال ورد هذا الجواب بان الوجوب اذا كان ممكنا فعلته
اما غير الذات فيجوز زواله نظرا الى الذات فلا يكون واجبا لذاته واما الذات فيلزم التسلسل في طرف المبدأ
وكلاهما محال فلا يكون واجبا الا ان الدليل فيه البيان اذ فيه مسامحة قوله لزم تقدمها على الوجوب
بالوجود والوجوب اقول اما بالوجود فلتقدم العلة على المعلول بالوجود واما بالوجوب فلان الشيء ما لم يجب
بالذات او بالغير لم يوجد قوله والاولى ان يقال لو كان الوجوب ثبوتيا لكان اولى لكونه اخصر حيث حذف
احد شقي الترديد واغنى وجود الوجوب على تقدير كونه موجودا ايضا التسلسل في طرف المبدأ ولا يساعد
هذا مبنيا عليه لكونه مقالا كما سبق في الحاشية الاولى وايضا فيه ما يحتاج الى دفع تلك الاسولة قوله
لزم تقدم الصفة اقول ان الصفة الحقيقية واما تقدم الصفة الاعتبارية فلا استحالة فيه بل نقول
كل صفة متقدمة على وجود الموصوف فانها اعتبارية قطعا قوله فيلزم حدوث العالم اقول لان القدم
صفة لازمة للقديم فيلزم حدوثها حدوثه قوله جاز انفكاك الذات عن الوجوب اقول لان نظرا الى
الذات نفسها اقول بناء على ان ثبوت الشيء فرع على ثبوته في نفسه فلا يثبت الغير ما ليس في نفسه

قوله فيستلزم ثبوت الحاصل في الحاصل

الكلي لا يعلم ان الاول معتبر والثاني مطلق كما يوهمه عبارة الشرح قوله لم يكن الموصوف محتاجا اليها اقول
والا لاحتاجت الصفة الى ذلك الموصوف فرزوم احتياجها الى الموصوف لاحتياج العلة وفيه بحث لان ذلك احتياج
الصفة الى المؤثر لعدمها لا يستلزم عدم احتياج الموصوف فرضا كان وجوده محتاجا الى المؤثر ولا
يلزم من ذلك احتياج الصفة اليه وانما يلزم ذلك لو كان وجوده محتاجة قوله فانه لا يلزم من كون الشيء علة
ان لا يكون الشيء موصوفا به اقول هذا الجواب يدل على ان يورد السؤال بان الحاجة عدم عين تأثيره في
نفسها فلا يستغني بها فلا يكون الممكن محتاجا اليه فلا يكون الامكان علة الاحتياج وان قررنا انها لو كانت علة لم يكن
معللة اصلا فلا يكون الامكان علة لها فالجواب العوي لا الحاجة في ثبوته في نفسه الى علة اذ لا ثبوت له في نفسه
واذا وقع صفة لغيره احتاج اتصافه به الى علة لا بجعل الاتصاف موجودا بل يجعل ذلك الغير متصفا بتلك الصفة
العدمية كما ذكر في اتحاد الماهية قوله في انه كيف يتوقف وجوده على علة اقول هذا الكلام محقق ذكروه في تحقيق النسب
في الامور الاعتبارية وكيفية انتزاعها كاللزوم والحصول والوحدة والكثرة لكن قوله اذا نظر العقل اليها باعتبار انها
يكون ممكنا ان اراد به الامكان العام فصحيح لكنه ليس علة الحاجة وان اراد به الامكان الخاص فانا لا نسلم
الامور الاعتبارية التي يمتنع وجودها في الخارج فلا يعرضها الامكان الخاص بحسبه واعتباره بالقياس الى الوجود الذهني
خلاف المصطلح قوله كما لا يستغني عن الوجود اقول يعني في الواسطة قطعا قوله فان قلت فعلى هذا اقول الا على
ما ذكرتم من ان المؤثر انما يؤثر في الاعدام حين هو موجود الخ قوله والحاصل ان التأثير
ليس بشرط الوجود ولا بشرط العدم بل في زمان الوجود والحاصل انه لا يلزم من الاول فقط قوله لا محال لان ان الاولى
ذكره في فطلى اقول فلا يكون بديهيا ومن ثمه لم يشكك في البديهيات لا تحتاج الى بيان فاما ان العقل جازم بها

اجمالا ان ما ذكره في ابطالها مغالطة وان لم يعلم الغلط بخصوصه فيه ان الغلط الشيء بسيطا
الا ان يجزم بها فيجزم بذلك من كونها بديهيات بل كيف تقدح فيها شبهة في الامور المسلمة للخلق عن شوب
الكدورات ولذا يتحد في الاوهام فتدافع الى التعاضد بثبوت السكر ما يتأتى الى العقول التي فيه
قوله والتفصيل ان يقال ان عدم الممكن المتساوي الطرفين اقول التفصيل ان قولنا عدم الاثر
في نفس الامر لانه عدم المؤثر فيه حكم يقبله العقل اذا حاصله لم يوجد فيه فالعقل جازم بصحته كما
يجزم بصحة قولنا وجد الاثر فيه لوجود المؤثر فيه والا الاول لا يقبل سوى قولنا حصل عدمه في نفس الامر
بحصول عدمه فيه على ان يكون الخارج ظرفا لحصول العدم فيه لا لنفسه ولا للوجود الاول اصلا الا العدم
في المعنى فان مثل العدم اذا لم يكن حاصلا في نفس الامر كيف يتصف بالعلية والمعلولية قلنا بما اتصافهما كما
عرضيتان والعدم في نفس الامر قد يتصف في نفس الامر بما هو معدوم اتصافا صادقا علما للمعدوم معدوم
فاذا اراد العقل ان يحكم بالاتصاف يحتاج الى تعقلهما فيظهر اتصافه متناكا على انه اثر في نفسه لا على انه في
مخترعات العقل قوله متاخر على الحاجة بمراتب اذ على الاول والثالث يلزم تقدم الشيء على نفسه
باربع مراتب وعلى الثاني بخمس مراتب قوله لا على اعتبار وجوده اقول ولهذا كان الشيء ممكنا حال عدمه
ولا يمكن ان يقال الحدوث صفة كما مر هذا الوجه والا يلزم كونه حادثا حال عدمه قوله من الاعتبارات
العقلية فلا يكون متاخرا اقول الاول يكون بحيث هو متاخرا الصفة الموجودة عن وجود الموصوف قوله
الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يكون اقول فان قيل هذا البحث مستدرك لان الممكن هو الذي يتساوى طرفاه بالقياس
الى ذاته فلا اولوية لاحدهما نظرا الى الذات والا لم يكن متساويا قلنا الحاصل من التعريف هو الحكم الى ان
الممكن هو ما لا يقتضي لذاته وجوده ولا عدمه اقتضاء كافيا ما نعا من النقيض واما التساوي فانما يلزم هذا

البرهان الدال على انتفاء الاولوية الخ لا يمنع نظرا الى النقيض قوله اولا به لذاته اقول كما توهم بعضهم ان العدم
اولى بالموجودات السيالة قوله كالحركة والاصوات قال في واصل اقول لا وجوب العدم او وجوب الوجود
قوله لانه لو لم يكن صدور احد شقيه ليبنى على المكانه اقول ان قيل ان اراد بيانه على المكانه انه يكون متساويا لكن
حاملا وجودا لجواز ان يكون طرف الوجود لجواز ان يكون طرف العدم راجحا وان لم يصل الى حد الوجوب وان اراد به
شيء من طرفيه ممتنعا جاز ان يكون ان لا يمتنع الطرف الاخر مع رجحان الوجود ولا حاجة الى مرجح اخر بل يكفي ذلك
الرجحان ولا يتسلسل اجيب بانه اذا لم يمتنع الطرف المقابل مع الرجحان الحاصل في المؤثر امكن وقوع كل
منهما معه فلنفرض وقوع كل منهما معه في وقت اخر فتخصيص احد الوقتين دون الاخر اما ان يكون لمرجح غير
المؤثر المفروض ولا يكون ذلك المؤثر مؤثرا تاما والكلام فيه لغير وجوب المعلول الا عند وجود العلة التامة اعني المؤثر
المستجمع لجميع شرائط التأثير فكانه قال المعلول لا يوجد الا بالعلة التامة ولا بد ان يجب صدوره عنها وهو الوجوب السابق
بل يقال الكلام في المجموع اعني المؤثر مع ذلك المرجح فاما ان يجب الصدور عنه وهو المطلوب اولا وحينئذ يلزم التسلسل او لا
يكون لمرجح فيلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وهو محال قوله ان نعارض الجواب اقول يمكن حمل كلام المحصل
على هذا الجواب كما لا يخفى قوله والعقد الى ايجاد الموجود ممتنع كما ان القصد الى ايجاد الموجود كذلك الايجاد
مطلقا في هذا الحال لا يتصور واختيار اولا بل ما ذكرتم كان القوم منافيا للتأثير من الموجود حال
الايجاد متقدم على الوجود بالذات ومقارن معه بالزمان ولا استحالة في ايجاد ما هو موجود بوجوده سواء اراد لكن
الايجاد انما الممتنع ايجاد ما هو موجود بوجود آخر فيه بان القصد متقدم على الايجاد والوجود بالذات ولا ايضا
من ذكر تقدمه عليهما زمانا فاحتج لحصول المقارنة للعدم في الزمان تحكم قوله والحكماء يطلقون اسم المختار على الله بمعنى انه
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يطلق على الباري على المذهبين واما بمعنى انه يصح منه الفعل والترك فعند المتكلمين فقط

قوله فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى الله تعالى وصفاته اقول فانه يدل على ثبوت القدم للذات والصفات
عندهم وان لم يكن الدليل قطعية قوله منه يستبان ان الملك عندكم محدث اقول فان قولهم كل ممكن محدث لم
احد الامرين اما كون صفات الله تعالى واجبة بذاتها واما كونها حادثة والحوادث صفاته تعالى لا يوصف بالقدم قوله في مسمى
حدوثا زمانيا اقول وبازائه القدم الزماني وهو ان لا يكون الوجود مسبوقا بالعدم وبازاء الحدوث الذاتي
القدم الذاتي وهو عدم الاحتياج في الوجود الى الغير بل هو عدم مسبوقية الوجود بل الاستغناء عن الوجود
والحدوث الزماني اخص من الذاتي على راي الحكماء وكذلك القدم الذاتي اخص من الزماني واما عند المتكلمين فان قيل
بوجود الصفات القديمة فكذلك والا فالحدوث ... زمان وكذلك القدمان قوله ارتفاع الذات يستلزم ارتفاع
الحال اقول اللازم من الدليل هو ان ارتفاع حال الشيء في نفسه يستلزم ارتفاع حاله ... الى الغير بدون العكس
وهذا القدر لا يكفي في تقدمه بالذات بل لا بد ... ارتفاع الاول بسبب الثاني ولم يثبت قوله فيكون كل ممكن موجودا
بالغير مسبوقا بالغير اقول وذلك الغير هو ... الوجود لا العدم على ما قيل ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم
فان كان السبق بالزمان فحدوث زماني وان كان السبق بالذات فحدوث ذاتي لكن العدم لا تقدم له بالذات
على الوجود اصلا فالصحيح ان يقال الحدوث هو مسبوقية الوجود بالغير فان كان السبق زمانيا فحدوث
زماني وان كان ذاتيا فحدوث ذاتي قوله فلا يلزم ان يتحقق احد ... من ... التقليد اقول وايضا لو كان واجب
لما كان متعلقا اصلا ولو كان ... لم يوجد قطعا قوله وليس كل الامكان هو قوة القادر عليه اقول ولا يكون
فاعلها فاعل الكل الا ما ... به الذي يتعلق بالممكن المقدور له هو القوة فقط وفي الحصر كلام سيأتي ... في الشرح
قوله بل هو امر اضافي يكون للشيء بالقياس الى وجوده اقول اي الامكان اما بالقياس الى وجود الشيء في نفسه واما بالقياس
الى وجود الشيء لغيره قوله وهو القبلية بالذات اقول القبلية هي الترتيب العقلي الحاصل للمحتاج اليه بالقياس الى المحتاج

ان يكون هو

الصحيح لقولنا وجد فوجد لا تفسير كونه محتاجا اليه وعلى هذا العكس اي تفسير المحتاج عنه قوله
فيستلزم امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه هذه معارضة في المقدمة القائلة بان الحادث
ممكن حمل وجوده قوله الوحدة لا يمكن تعريفها قد سبق في بحث الوجود ان مثل هذا لا يدل على
بداهة التصور بحسب الحقيقة لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم للموجود والتحقيق انه
على العكس قولنا الانسان من حيث هو انسان ليس الا انسانا كما سبق في بحث الماهية بل معناه
ان ذات الكثرة اذا لوحظ معه تعدد وتفصيل اي كثرة صدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه
انه واحد فبطل ما توهمه بعضهم لان عدم عن الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة الا ظاهر في العبارة
ان يقال عدم عن الكثرة يجوز ان يجتمع مع الكثرة اي مجموع الوحدات العددية فيكون ...
وايضا يلزم ان يكون الكثرة مركبة من عدماتها فيكون الكثرة ايضا وجودية لان عدمه المركب
انما يكون بعدمه جزء من اجزائه وليس لها جزء غير الوحدات فان لكل كثرة من عين وجوده
الوجود به لان الوحدات بمنزلة المادة وهناك جزء آخر يجري مجرى الصورة ومنشاء للخواص الغير
المتناهية بل منشاؤها هو مجموع تلك الوحدات من حيث هي واذا اعتبر هناك هيئة وحدانية حاصلة
بذلك الاعتبار واحد الا ان ذلك العدد من حيث هو كذلك ... مشاركة في الماهية فهو الوحدة اي
الشخصية لان الكلام في الوحدة الشخصية وكذا الحال في امثلة ساير الاقسام ان المتعلقين
واحد منهما بالذات والحقيقة بحسب يكون الخ اما تعبير بحسب المعنى فليس ان المراد من الاستقلال كلا منهما
بالذات والحقيقة هو جواز انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون احدهما قائما بالآخر ولا متقوما
ويمكن ان يراد بالذات نفس الماهية من حيث هي ويكون الاستقلال اشارة الى نفي التقويم

وبالحقيقة الماهية من حيث هي انها موجودة ويكون الاستقلال اشارة الى نفي القيام واما الاقوام
فيكون القيد الاول لاخراج الكل والجزء والثاني لاخراج الصفة والموصوف واما اذا بحسب غير
الذات واما احدى صفتي الذات بالقياس الى الصفة الاخرى فهما غيران ليست احديهما مقومة
للاخرى ولا قائمة بها ثم المتلاقيان ان اشتركا في موضوع الاشتراك في الموضوع
اما ان يعتبر فيه امكان الاجتماع فيه في زمان واحد اولا فان لم يعتبر كالسواد والبياض يشتركان
في الموضوع كالحركة والسواد فالمتقابلان قد اندرجا في المتلاقيين وقد جعلهما من اقسام المتقابلين
المندرجين تحت المتباينين فلا يكون القسمة حقيقية وان اعتبر لم يكن مثل ... والمستيقظين الا ان
المتحدة الموضوع المسوى الاجتماع فيه واخلاقي قسم التساوي لخروجه عن تقسيم فالاولى ان يجعل اعتبار
النسب الاربع قسما برأسها واعتبار التقابل وعدمه قسما اخرى كما هو المشهور فالسواد والحركة
فانهما عرضان الجسم لا شك ان السواد والحركة من المتباينات مصدقا وان تلاقيا وجودا في موضوع
واحد فلعل المراد بهما السواد والحركة فتأمل في توجيه كلامه ثم المتباينان متقابلان ان امتنع
اجتماعهما معا اذا كان موضوع اي محل مستغن عن الحال مقوم له واما لا موضوع له بهذا المعنى كالاجسام
والنفوس فهما متباينان غير متقابلين في زمان واحد فيل التقييد بزمان واحد زيادة توضيح
بالمراد فان الاجتماع في موضوع يتبادر منه اتحاد الزمان ليندرج فيه تقابل التضاد واما تقابل
الثبوت موجبة لاندراج والنعم لوقوعها في سياق معنى النفي اما وجوديان اي لا يكون السلب جزء
لاحدهما ولا في مفهوم ... بسلب وايجاب اعلم ان السواد يقابل البياض تقابل التضاد
باعتبار وجودهما في الخارج معا اي في موضوع واحد في زمان واحد فاذا وجد احدهما فيه امتنع

وجود الاخر فيه ما دام الاول موجودا فكل واحد من الضدين موجود في الخارج معا اي موضوع
واحد في زمان واحد وكذا المتقابلان بالتضايف كالابوة والبنوة متقابلان باعتبار وجودهما
في الخارج في محل واحد من جهة واحدة على قول من قال بوجود الاضافات في الجملة واما من قال
بعدمها مطلقا فالتقابل باعتبار اتصاف الموضوع بهما في الخارج والبصر ايضا امر موجود في الخارج
ويقابله مع العمى باعتبار ذلك الوجود فاحد المتقابلين موجود في الخارج واما الايجاب والسلب فهما
امران عقليان واردان على النسبة كما حققه فلا وجود لهما في الخارج بل في العقل او القول
فان ثبوت النسبة وانتفاءها ليسا من الموجودات الخارجية بل من الامور الذهنية كما حكم قولنا
هذا اسود وهذا ليس باسود متقابلان اذ لا يمكن اجتماعهما في الصدق فهي اي الاقسام قلت
التقابل بين القضيتين المذكورتين متفرع على تقابل مبدأ محموليهما فهو راجع اليه في الحقيقة
واما الموجبة والسالبة الكليتان فمتقابلان تقابل السلب والايجاب لانه اعم من التناقض ...
الارتفاع انما هو بين المتناقضين فقط واما تسميتها بالمتضادين فتشبيها اياهما في امتناع الاجتماع
ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة بالشاخص بل هو مقابل له من حيث هو سالب وله مقابلة
اخرى فلتسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان مما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد
يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور فان تقابل مثل السواد والصفرة يخرج عنه خارجا
عنه وبعضهم جعل ذلك قسما خامسا وسماه بالتعاند فعاف وبعضها غاية الخلاف الا ان
منها ما يقع على التعاقب كالسواد والبياض ومنها ما لا يقع فيه ذلك كالحركة من الوسط واليه فانه
لا بد ان يتوسطهما سكون في المشهور لجواز ارتفاعهما وامتناع ارتفاع السلب والايجاب

هذا الامتناع مبنى على انحصار تقابل السلب والايجاب في السلبى وقد عرفت ما فيه من جهة
ضد للبياض مضاف اليه كل متقابلين من حيث هما متقابلان بذلك التقابل مندرجا تحت المضاف وحمل
المضاف كالابوة والبنوة فانها مع اندراجها بذاتها تحت المضاف مندرجان تحته بذلك الاعتبار
علما المضاف تحت ما صدق عليه المقابل فان قيل اذا كان المعنون تحت الذات الذي صدق عليه
مفهوم المقابل كان تحت مفهومه ايضا فيكون صادقا عليه وعلى غيره ولكن اشكال ان هذا المفهوم فرد
من افراد المضاف فلزم المحذور قلنا مفهوم المقابل من حيث صدقه على افراده اعم من المضاف من
حيث هو مندرج تحت المضاف ولا يلزم من الاندراج مفهوم تحت اخر وكونه فردا من افراده اندراج
افراد ذلك المفهوم تحت الاخر فان الحيوان مندرج تحت الجنس ولا اندراج افراده تحته وما صدق
عليه المقابل اعم ليس هناك الا مفهوم المقابل وما صدق عليه من الامور الاربعة المخصوصة فان اريد
بما صدق عليه واحد معين منها لم يصح القسمة وان اريد به مفهوم ما صدق عليه المقابل وهو في
حكم مفهومه فالجواب الحسن ما اوضحناه في الحاشية ولعل مراده بما ذكره هو ذلك الا ان العبارة
قاصرة عنه فيكون المثالان موصولا شاملا للازم ان كل ما عرض لاحدهما من جهة المحل كان
عارضا للاخر ايضا ومن الجائز ان يعرضه عارض لا من جهته فلا يلزم عروضه للاخر النوع
الثالث السلب والايجاب وذلك لانه اجتمع فيه شرايط التناقض فيكذب بان يخلو المحل وعدم
المحل ايضا ويمكن اندراجه في خلو المحل قال بعد ان لحق يستتبع عندهم لم تعلل بان ان الثاني
دل على التضاد والحس لا يكون الا بين نوعين اخيرين زعم بعضهم وقوع التضاد في الاجناس
قال كبرى الشرع بين ان لا تواع لبرد وهما متضادان واجيب بان الكبرى هو حصول كل المثلى في الشر

عما له من عدمه لا نفسها تقابل العدم والملكة وانها السارا ابتين لما تحتهما فلا يكونان
جنسين بل هما عارضان لما صدق عليه وزعم بعضهم ايضا ان الاندراج تحت جنس واحد
لنس بشرط فان الشجاعة تضاد التهور مع اندراجهما ولو سلم انهما نوعان
لها فلانم انهما متضادان لان الكلام في التضاد الحقيقي والشجاعة وسط بين التهور
والجبن فلا يكون هذا الشئ منهما من شرح الملخص فان كان جميع ما يحتاج العلة الشئ يجمع
امر لا يحتاج الى امر خارج عنه فلا ينافي كون العلة التامة بسيطة فلا يلتفت الى ما قال
المقصود من هذا القول اما بيان حال العلة التامة للموجود الخارجي واما ارادة بهذا على حلى
زوال المانع داخلا في العلة التامة والحق ان الموجود الذي وجد لها على تامة لا يحتاج ان يكون
موجودة بل الواجب وجودها على الذي هو المؤثر اذ لا يتصور تاثير الا من موجود واما
الامور العدمية فلا تصلح للعلية بل لا بد من ان يكون لها مدخل في تاثير المؤثر فاذا وجد المعلول
في الخارج فكل ما سواه وجوده على وجوده كان موجودا معه وكل ما سوى وجوده على عدمه
فقد كان معدوما فيه فان اريد بوجود العلة التامة هذا المعنى صح الانواع وان اريد به كونها
موجودة واحدة حقيقية فلا يصح وذلك كما ثم العلل الناقصة اربع المركب الحقيقي
الصادر عن الفاعل المختار لا بد له من هذه الاربع واذا صدر عن الموجب يحتاج الى الفاعلية
العلة هو
بلمة منها لسقوط الغائية والبسيط الصادر عن المختار يحتاج الى الفاعلية والغائية
فقط والصادر عن الموجب بالذات يحتاج الى الفاعلية فقط واما الشرائط وارتفاع
الموانع فراجعه في شرح الملخص ان الشرائط وعدم الموانع داخلة في المادية لاستعداد القبول

تحت حسن التفضيل والروح واحسن مال التفضيل عارضة لما عدا الشجاعة والرذيلة لما سوى التهور

التي صورته نفي آخر دون حصول شرائط وارتفاع موانع واما الالات والادوات فداخلة في العلة على ان
تاثير الشئ في وجود غيره بدون حاجة الى مثل الالات والادوات فيكون سببا في كل واحد منهما
وجها حالهما مقابل لا المجال فيه ذكر فان الاحتياج لما اخرهما من حيث انه علة موجبة له
والاستغناء عنهما من حيث ان الاخر علة موصلة له ويستحيل ممن الاستغناء والاحتياج من جهة
واحدة بل الصواب ان يقال يلزم الاستغناء منهما معا فيلزم استغناء المعلول عن العلة على تقدير
ان السؤال محل تصادقه لكن صار بتصادق السؤال له علة ثم يعود السؤال على انه يحل له دفع
السابق فلو لا تعتبر مهو فيها يكونه محلا له او بالعكس مما ذكر حال على تصادق السابق فيكون العلتان
متغايرتين قطعا ووجود التصادم من المحالات الغير منظور فلا يوصل لها الى جملة لا انها
كانت من حيث من من يحتاج الى تلك العلة الموجبة فلا يمكن تعذر الاحتياج اليها فلا يصح نورد
فلا يوصل لها الى ما بالقياس الى غيرها عن كل من العناصر الاربعة كالبرودة والرطوبة الصادرين
عن الماء الذي هو مركب من الهيولى والصورة الجسمية والصورة النوعية ان تعدد الالات
او القوابل مثال لتعدد الالات النفس الناطقة التي يصدر عنها اثارها بتوسط الالات ومثال
تعدد القوابل العقل الفعال الذي يفيض الصور والاعراض على المواد العنصرية هو مبداء
لتعلق الاعتبارات والجهات التي هي مبداء المعلولات ضرورة لانه لا يجوز ان يكون كل ولغير منهما
نعم لو كان لذاتان مختلفان فان كان احدهما النفس والاخر يلزم التركب وحده
وان كان الاخر خارجا عنه عارضا له يلزم التسلسل وان كان جزءا والاخر خارجا
عنه يلزم التركب والتسلسل معا وان كانا جزئين له يلزم التركيب فقط وان كانا خارجا
عارض

عارضين لها يلزم التسلسل فقط هذا من الاقسام العقلية احدهما امر اضافي يعرض لذات العلة في العقل
اذا لاحظ الشئ بمقايسة الى معلوله ادرك لها اضافة مخصوصة هي المصدرية والصادرية
اضافيان يعرضان لهما في العقل متاخران عنهما معا ولا وجود لهما في الخارج اصلا اذ
لا تحقق المتضايفين الا معا المصدر تابع للعلة وذات الصادر تابع للمعلول وليس كون الاول
مصدرا وكون الثاني صادرا من الامور المتحققة في الاعيان كما كون العلة يجب عنها
المعلول فان قيل كون العلة يجب عنها المعلول ايضا مفهوم اضافي متاخر عن ذاتي العلة
والمعلول فكيف يكون امرا حقيقيا متقدما على المعلول قلنا لا اشكال ان للعلة خصوصية
باعتبارها يصدر عنها المعلول المعين ولا يكون لها تلك الخصوصية مع غيره مثلا اذا فرض
ان الماء يصدر عنه البرودة فلا بد ان يكون له خصوصية معها لا تكون له تلك الخصوصية مع غيرها
ويحتمل لك يصدر صدور البرودة عنه دون الحرارة وعبر في الحقيقة تلك الخصوصية
هي المصدرية فيكون موجودة قطعا واذا عرفت هذا فقول انهم ارادوا بالمصدرية كون
العلة بحيث يجب عنها المعلول تلك الخصوصية ولا نعني بالخصوصية امرا اضافيا يلحق به
المتاخرة عنها بل امرا مخصوصا له ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول ولا نكبر
له ذلك مع خفي في التسبب هذا الاشكال هو صعوبة العبارة عما هو المقصود في هذا المقام
فاذا عبر عنه بعبارات مختلفة ربما اتضح المرام واندفع الاشتباه اللفظي الذي
يثور اليه الاوهام وبهذا العلم الجواب عن الوجه الثاني فان قلت الشارح
قد اجاب عن المناقضة والمعارضة جميعا واجتهد في تصحيح قاعدة الحكماء بما
لامزيد

عليه وقولنا عقيبه بتوضيح ما ذكره بعض الافاضل في تحقيقه فالمخلص عن هذا المضيق رب ربما
يمنع ما ذكرنا من حدوث الخصوصية وان جعلوا فيه على دعوى الضرورة والصواب ان تلك
القاعدة انما تنفعهم ان لو كان المبداء موجبا واما اذا كان مختارا كما هو الحق فيمدد
بحسب تعلقات الارادة ما يشاء ولا يلزم محذور اصلا فان القابل من حيث هو قابل
فان القابل وحده لا يكون علة تامة اذ لا بد من الفاعل بخلاف الفاعل اذ ربما يكون علة تامة ولا
يحتاج المعلول الى قابل لبساطته بذاته فنسبة الفاعل الى المعلول جاز ان يكون بالوجوب ويستحيل
ذلك في نسبة القابل الى المعلول واما بكل النسبة لا يلزم ان يكون بالوجوب فلا يتوهم انا المنقوض
هكذا حققه بعض فضلاء المتاخرين ولا تظنن ان المراد ان الفاعل مع صفة الفاعلية يستلزم المعلول
فان القابل ايضا كذلك فيتسلسل نسبة القابل الى المعلول بالامكان العام تغليبا على ما علل به من
واجب فان الكلام من جهة اذا لم ينافه عدمه من جهة اخرى جاز ان يكون نسبة القابل الى المعلول
بالامكان الخاص ونسبة الفاعل بالوجوب ولا منافاة والظاهر انه منع للمقدمة القائلة بان نسبة القابل الى
المعقول بالامكان الخاص اى لا نسلم ذلك بل بالامكان العام فلا ينافى الوجوب وترتيب البحث يقتضى
تقديمه وانما اخر لانه جعل تبعا لما هو العمدة في الجواب فكانه قيل ولدفع المنافاة وتوجيه نسبة القابل قال
يدل الاشتراك او التشابه المراد من الاشتراك ما يتناول الجنس والمجاز والتشابه ما يتناول
التواطى والتشكيك وبعضها بالاشتمال وبعضها بالطرفية اما الظرفية ففى الزمان والمكان واما
الاشتمال فظاهر كون الخاص في العام وكون الكل في الجزء وكون السرير في القطع الخشب بالاضافة
اذ بينهما نسبة واضافة مخصوصة باعتبار وجوده فيها بالقوة واما الكون في الخشب والراحة في الاشتمال

الاشتمال والكون في الحركة من الاضافة ولكان يتكلف خلاف ذلك ولا كره هنا احترز به عن مثل كون
اللونية واما الجزء الحسى فيدرج بعدم جواز الانتقال فانه يجوز انتقاله بخلاف ما يشبه الجزء فان
السوادية واللونية متحدتان وجودا فلا يتصور المفارقة بينهما فان قلت مفارقة الكل عن الجزء واى جزء عن
العام مما لا يجوز فلا حرج كونهما عن تعريف الكون في الموضوع احترز بانهما لا يندرجان تحت قوله
الكون في شى اذ لا يتبادر منه الا بنوعه فلا حاجة الى اخراجهما بقيد وتفصيله ان الكون في
شى يطلق اطلاقا ظاهرا شايعا على كون الشى في زمانه او مكانه وكون الجزء او ما يشبهه
في كل فيجب الاحتراز عنهما واذا تاملت تحقق عندك ان ما ذكره تعريف الكون في المحل
فيتناول كون الصورة في الهيولى ايضا وينحصر وانقسم اليهما باعتبار استغناء المحل
عن الحال وعدم استغنائه عنه وتحقيقها ان الاضافة هل الحق للرسم المذكور وتفصيل الكلام
لانه حذا الاضافة اولا حذا للاجناس العالية ولا رسم لها تاما على ما هو المشهور لكي يتم والتقص
لا يراد بها المعنى المصدرى بل الهيئة الحاصلة التي بدلها لا يكون ما صادقا بها ولا لوازمها هكذا انما
يتم في الاعراض المتعددة الا منتخص واما في الوصف المنحصر نوعه في شخص فلا فقولنا ان الموضوع المبهم
لا يكون من حيث هو مبهم لا يلزم من علته افادة الموضوع المبهم من حيث هو مبهم تشخص ما هو حال فيه بناء
على انتفاء وجوده في الخارج عدم افادة الموضوع المطلق تشخص ما هو حال فيه فان المطلق موجود
في ضمن المتشخصات فلا يلزم الاحتياج الى موضوع متشخص والحاصل ان الاقسام ثلثة الموضوع المعين الذى
اعتبر فيه التعيين والموضوع المبهم الذى اعتبر فيه عدم التعين والموضوع المطلق الذى لا يعتبر فيه التعين ولا عدمه
فلا بد مع ابطال الاحتياج الى القسمين الاخيرين ليثبت الاحتياج الى القسم الاول وما ذكره لا يكفى

بذلك فالاولى ان يقال ان المحل اذا لم يتشخص بنفسه لم يفد تشخص ما هو حال فيه وهذا الحلاف الحكم هذا
الكلام دفع لما يتوهم من نسبة الاعراض الى المحال كنسبة الاجسام الى الاحياز فلما جاز للاجسام
الانتقال عن الاحياز فليجز للاعراض الانتقال في المحال وتمام تحرير ذلك في الاعراض فلينعكس الحال كرد
في الاجسام فاجاب بالفرق فان العرض لما احتاج في تشخصه الى المحل المعين فلو فارقه انعدم تشخصه
فينعدم هو في نفسه واما الجسم فيحتاج في تحيزه المخصوص الى حيز معين فاذا فارقه لم يبق ذلك
التحيز موجودا ولا يستلزم ذلك انتفاء الجسم في نفسه فانه ليس جزءا منه ولا لازما له يلزمه حتى يلزم من انتفاء
التحيز المحتاج الى حيز ما لا الى حيز معين اولى من العكس اذ كل منهما تابع لذلك الغير الذى هو الكون
في التحيز فيكون جعله تابعا بالاخر اولى من العكس اى يحتمل انه يجوز لم يكون احد الوصفين تابعا للكون
في التحيز بدون توسط الاول وتبعيته له في ذلك ولا يزول المؤثر وجه الترديد في هذه الاقسام
ان العلة اما ذات العرض او غيره وذلك الغير اما مختار والكل موجب والموجب اما وجودى او عدمى
ولا يتصور هذا القسم في المختار لكلا الكلى ما يحصل في الاربعة ولا يزول الوصف عن المحل
لمؤثر الى موجب عدمى اقول انما جاز ان يكون المؤثر عدميا لان الكلام في المعلول العدمى فلا
يكون المؤثر وجودى يشكل بان هذا التقرير يشعر بان العدم له صفة وانما ياتى ذلك اذا اكتفى
في تحقق التضاد بالمحل كما هو مذهب الطائفة ولا يشترط فيه الموضوع كما هو المشهور وعرض الذات
كالحركة والصوت فان العرض الغير القار الذات هو نفسه متجدد منصرم فربما كان بقاء العرض
القار مشروطا بتجدد شى منه كجزء من الحركة مثلا فاذا خرج الى الوجود وانصرم انتفى شرط بقائه
فيزول بزوال شرط ان يكون العدم المتجدد ذاته او اما العدم المستمر الازلى فلا يسند الى الفاعل

الفاعل المختار لما عرفت من ان اثر الفاعل المختار لا يكون الا حادثا وقد تمسك النظام لا بعد
ان يقال هذا اشارة الى نقض دليل الاشعرى اجمالا لا بعد تفصيل المنافضات وفيه نظر فانه قياس
الى حلول العرض يمكن ان يقال ليس المطلوب به اثبات المطلوب بالقياس الفقهى ليسوده عليه ما ذكر بل التنبيه
على ان استحالة حلول العرض الواحد في محلين عند العقل كاستحالة حلول الجسم الواحد في مكانين فان
العقل كما يحكم بان الحاصل في هذا المكان في هذا الآن غير الحاصل منه في مكان آخر وانه لا يمكن ان يكون
اياه كذلك يحكم بان الحال في هذا الآن في هذا المحل غير الحال فيه في محل آخر وانه لا يمكن ان يكون
اياه ويصح بهذا التشبيه الاستدلال المطلوب ولا يجرى هذا التشبيه في الاجتماع فان العقل لا يحكم باستحالة
الاجتماع في الاعراض والسر في ذلك ان تشخص الجسم وتعينه ممنوع امكان شغله لمكانين اذ لو جاز
في نفس الامر حصوله في آن واحد في مكانين لجاز للعقل ان لاحظه كذلك فتمكنه عرض بعد ذاته مطلقا
فلا يكون شخصا وهكذا الحال في العرض الشخصى بالقياس الى محلين فاشتركا في الحكم المتفرع عليه
ولما كان الجسم ذا حجم ممتد في الجهات مالئا للمكان فلو اجتمع معه غيره لزم تداخل الاجسام وذلك محال
فلا يتعدى الحكم الى الاعراض التى لا حجم لها واما الكميات المتصلة من حيث انها مقادير واحجام فيستحيل
تداخلها ايضا فيمتنع اجتماع بعضها مع بعض كالاجسام واذا انتفت هذه الوجوه فلك ان تجعل كلام
المستدل الا تمثيلا وطبيعيا ولا تلوح عليه النظر المذكور هو السواد المحسوس في ذلك المحل
فلا يحكم بالتغاير لشى من الالوان المتشابهة الحالة في المحال المتباينة والتلازم ومقصوده
ان الافهام كالاطوار والثوب والجواب ان التوسط القائم باحدهما مغاير بالتشخص للقائم
بالآخر وان اتحدا نوعا وفيما قالت الفلاسفة قالوا القيام العرض الواحد بمحل منقسم هذا انما

مما لا يتناهى فيه اذا كان في ذلك العرض ايضا قابلا للانقسام على حسب انقسام المحل فيكون المجموع حالا في المجموع ولا يلزم ان يكون اجزاء العرض ايضا بالفعل ليخرج عن المبحث لا يلزم من انقسام المسافة الى اجزاء بالفعل كون الحركة عليها ايضا كذلك ثم حلول العرض لا يعقل الانقسام في محل منقسم فيه وقد جوزه الحكماء كما في الامثلة المذكورة وغيرها كالاطراف على تفصيل فيهما والظاهر ان تجويز قيام الواحد الشخصي لم يثبت جواز قيام العرض الغير المنقسم بالمحل المنقسم بل كل منهما مسئلة برأسها ولذلك استدل قدماء الحكماء بالاضافات المتقومة والتخصيص بالقدماء منهم لو ثبت ذلك ايضا فتأمل وحدة التأليف لا كون ان يقوم بالكف واحد لمجموع الثلث واخر بالاثنين فيجوز ان الثالث عنهما يعدم التأليف الاول دون الثاني ولا يلزم المحذور لانه باق وجود امن الكيف فان العدد من انواع الكمية ويعم الماديات والمجردات والجواهر والاعراض والمجموع المركب من الواجب والممكن بل اي شئ يوجد فرض اذا ضم الى غيره ما يعرض لها العدد وليس للكيف عموم هذا المتابة ومو المنفصل ويسمى العدد في شرح الملخص والدليل على انحصار الكم المنفصل في العدد ان المنفصل مركب من المتقومات من المفردات احاد والواحد اما ان يؤخذ من حيث انه واحد فقط او يؤخذ من حيث انه انسان او حجر مثلا فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه انسان او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون الانسانية الحاصلة من اجتماع الانسان الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد كميات منفصلة الا باعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها فهي انما يكون كميات منفصلة بالعرض لكونها عادة كما منفصلا بواسطة عروض العدد له في حد واحد ومو المتصل ومعنى الاشتراك في الحد الواحد ان يكون ذلك الحد مبدا لاحدهما ومنتهى للاخر

فهو الجسم التعليمي والثخين قال في شرح الملخص اعلم ان الجسم التعليمي اي المقادير يسمى ثخنا لانه حشو ما بين السطوح وعمقا اذا اعتبر النزول لانه ثخن نازل من فوق وسمكا اذا اعتبر الصعود فانه ثخن صاعد من اسفل ومن هذا يعلم انه لا يسمى بالثخين اذ معناه ذو الثخن وقد عرفه بحشو ما بين السطوح وهو تعريف الجسم التعليمي فلو اطلق عليه الثخين لكان الجسم التعليمي ذا جسم تعليمي وتوجيه ما في الكتاب ان يحمل الحشو على المعنى المصدري اعني التوسط فيكون الجسم التعليمي ذا توسط بين السطوح ومن ظهر ذوات الاربع اي اسفله الصواب الطول ذوات الاربع هو الامتداد الآخذ من رأسها الى ذنبها كما صرح به في كتب العلوم ومو المستعمل في العرف العام والعرض ومو البعد والعرض مجرور معطوف على الطول لان المعنى هو البعد المقاطع للطول والعرض معا ووقع تعاسر الطول فاصلة بين المعطوف والمعطوف عليه ولو اجري على ظاهره لانتقض بعرضي الحي بالعرض كما لا يخفى فاد اوصل ابداء اداة آخذ من رأس الانسان الى قدميه لمقابلة بالحركة المنطبقة على المسافة وحصل انطباق الحركة على المسافة بحيث اذا فرض في احدهما جزء يفرض بازائه في الاخرى جزء بمنزلة حلولها فيها فيكون الزمان الحال في الحركة ايضا حالا في المسافة فيكون كما متصلا بالعرض لحلوله في المسافة التي هي كم متصل بالذات واما قوله والزمان كم متصل بالعرض فليس مثل الاول لان الزمان كم بالعرض لحلوله في الكم بالذات بل انه موضوع كم بالعرض لكونه محلا للكم بالذات فكل منهما على سبيل التنظير والتشبيه اذ لم يكن للاستيفاء حتى يكون الكم بالذات كما بالعرض كلا تيقنا احوال الزمان في الكمية بالعرض فالمراد يكون لاجزاء اولى يقع على هذا التقدير سوى الاجزاء

الى سائر الجواهر الافراد المنضم بعضها الى بعض والمنضم بعضها الى البعض في الجهة الواحدة فالسطح والخط جوهران مركبان من الجواهر الفردة وكذلك النقطة عبارة عن الجوهر الفرد فيكون الخط مركبا من النقط والسطح من الخطوط والجسم من السطوح فليس هناك الا الجسم واجزاؤه فثبت انه لا مقدار هو كم متصل في ذاته وعرض حال في الجسم ولما كان هذا مبنيا على تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى تمسك في نفي السطوح والخطوط على الاسوهة على ذلك فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح بحقيقة ان الحال في المنقسم من حيث ذاته وطبيعته القابلة للانقسام يكون منقسما بانقسامه واما الحال في المنقسم لا من حيث هو منقسم بل من حيثية هو باعتبارها غير منقسم فلا يكون منقسما مثلا الخط منقسم في الطول والانحناء العارض له من حيث ذاته ايضا منقسم واما النقطة فلا تعرض للخط من حيث ذاته المنقسم بل من حيث الانتهاء والانقطاع وهو بهذا الاعتبار غير منقسم فلا يلزم انقسامها وكذا الحال في السطح فان الطول العارض له في ذاته ينقسم بانقسامه واما الخط فلا يعرض له الا من حيث انتهائه وانقطاعه في احد امتداديه وهو بهذا الاعتبار لا ينقسم في ذلك الامتداد فلا يلزم انقسام الخط الا في الامتداد الباقي وقس على ذلك حال السطح مع الجسم وان كان السطح حالا في شئ وان وجد السطح بتمامه في بعض الاجزاء فقط كان عارضا في الحقيقة لذلك لا للجسم وقد وضعناه عارضا للجسم مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى بعيد الاجزاء بالمعروضية يرفع هذا الابتناء وبعض حرمان الحواشي على المدرسي ومحصل هذا القائل ان يقول الجواب على ما ذكرناه من انه يلزم ان لا يكون السطح عارضا للجسم في الحقيقة بل لبعض اجزائه وهو خلاف المفروض

والقسواك

والصواب نقد ذلك الجواب الثاني لانا لا نسلم ان السطح اذا لم يكن حالا في شئ من الاجزاء الموجودة للجسم لم يكن حالا فيه فان المجموع من حيث هو مجموع يكون محلا له ولا يلزم من ذلك حلوله في شئ من اجزائه الا ترى ان الوحدة قد يقوم بالامر المنقسم مع امتناع انقسامها ولا يتصور ذلك الا بحلولها في المجموع من حيث هو مجموع فكما جاز ان تعرض في الجمل الوحدة المنسوبة من الاجسام على انه محلا منقسما فيه وان يحمل الجملة عرضها لمجموع ذلك المنقسم ولا يحمل عرضها وجهها كذلك المنقسم ولا يحمل عرضها لشئ من اجزائه بل لا يكون عارضا له اصلا جاز ذلك في عروض الاعراض بعضها لبعض فان نسبة العارض في الحمل الى اجزاء الموضوع كنسبة العارض في الخارج الى اجزاء الموضوع فيه ولا اشكال المناقشة في هذا التشنيع لانه سند للمنع دال على ان الجسم التعليمي عرض قائم وظاهر هذا الكلام يدل على ان هذه الامور اعراض لا جواهر لا على انها امور وجودية وينبغي ان يذكر ما وجد في بعض النسخ قوله الدليل الثالث في صحة هذه الكلمات ولكن ان يقرر الدليل الاول على وجود السطح وحده على وجود الجسم التعليمي كما هو المشهور بناء على حقيقة التوعية بل الشخصية لو لم يكن جوهرا اذ لو كان جوهرا لكان الجسم الخالي وحده فكان يلزم ان لا يبقى على حقيقته المعينة فان اريد ان تجعله دليلا على كونه موجودا قلت هذا المتغير المتبدل اما ان يكون امرا عدميا او وجوديا فلا يتصور ذلك فيه فتعين ان يكون موجودا فقد ذكر في الكتاب دليلان يدلان على وجود الجسم التعليمي على كونه عرضا واما ما قالوا نواردا المتبدل المختلفة على الجسم المشخص مع بقائها على حالها فذلك لتوارده على سبيل التخلخل والتكاثف اولا على سبيلهما واما الخط والسطح فلم يذكر فيهما الدليل على كونهما عرضين قائمين بالجسم ولا يكونان جوهرين

قوله واجب على الاول اراد ما اورد ما ذكر في اثبات وجود الجسم التعليمي او عرضيته قوله لان الشكل هيئة ما احاط به اراد ان الشكل هيئة بعرض الجسم بسبب احاطة حد او حدود به وان تلك الحدود عارضة لمقدار هو عرض موجود في الجسم فتلك الهيئة لا تعرض الا بعد الحدود التي لا تعرض الا بعد المقدار فلا يلزم ان الجسم له شكل بهذا المعنى يكون بلا وثبوت الشكل بهذا المعنى يتوقف على ثبوت المقادير العرضية والكلام الآن في اثباتها وان اراد بالشكل ما يعقل عرضه للجسم تبعا للاوضاع اجزائه بحسب انضمامها في الجهات فيكفي في عروضه تغير تلك الاوضاع ولا حاجة الى حدود ومقادير عرضية فيكون الجواب منعا وحيث كان المنع في مقام المنع تكفيه احتمال التركب من الاجزاء ولا يبطل كل احد الا ما يثبت كون الجسم الذي يتوارد المقادير والاشكال المختلفة عليه متصلا واحدا في نفسه ليس له مفاصل واجزاء بالفعل وذلك يتوقف على ابطال ان الجسم الذي يتوارد عليه المقادير ليس من الاجسام المفردة والعموم وان امكنهم اثبات الاول فلا يسهل لهم الا ان الاحتمال كاف في المنع بحوا لطيفا للاجسام البسيطة الطباع فما ذكره الشارح في هذا الموضع من نفي الاجزاء في المثال الذي لا نعلم حاله بعيد عن الصواب قوله وعن الثاني بمنع المقدمات اراد ما ذكر ثانيا تماما يدل على احوال المقادير الثلثة قوله والجسم الطبيعي عرض لانواع في ان الجسم الطبيعي مشاهد وان له حسا لحملها وان هناك سطحا عارضا له والخط السامي قوله فلا يلزم ان يكون للزمان آخر توضيحه ان القبلية والبعدية اللتين لا يجتمع القبل فيهما مع البعد تعرضان لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولما عداها بتوسطها يشهد بذلك انه اذا حكم بتقدم واقعة على اخرى يتوجه عند العقل ان يسال انه كان متقدما عليها فلو اجيب

ما كانت مع خلافة فلان والاخرى مع خلافة زيد وخلافة فلان متقدمة على خلافة زيد لا تتوجه ايضا السوال فان قيل لان خلافة فلان كانت اقدم من خلافة لا يتوجه العطف السوال قوله امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة مما كان امر ممتد يتسع لقطع تلك المسافة المعينة بتلك السرعة المخصوصة كانت قابلة للتطبيق عليه فلو ازداد السرعة وقطعت فيه اكثر ولو نقصت قطعت اقل واذا كانت السرعة على ذلك الحد المفروض من اي متحرك كان المقطوع بها وذلك الامر الممتد امر هو مقدار لتلك المسافة لا يذكر ان الحركة الثانية لما وصفت موافقة للاولى في السرعة المعينة لا ابتداء والانتهاء قطعت مقدار تلك المسافة ولبيان ذلك فرض الحركة الثانية على من الحالة والمذكور في شرح الملخص ان ذكر لبيان قبول المساواة فان الحركتين لما تساوتا في السرعة والابتداء والانتهاء كان من اخذ كل واحد منها وتركها امكان تسع لقطع تلك المسافة المعينة وكل المقدار من السرعة فاللامكان اللاحق والطرآن الامكان منهما واحد فلا يوصف بالمساواة الا بعينها الى الحركتين قوله ومن اخذ الحركة السريعة الثانية التي وصفت موافقة للاولى في السرعة والموافق مع تأخرها عنها في الابتداء كان امكانها اقل لانه لو ساوى امكان الاولى او زاد عليه لساوت المسافة او زادت عليها الا كونه اقل ظاهر والمعنى زيادة الايضاح وكذا الحال لو وصفت مخالفة للاولى في الوقوف فان امكانها يكون اقل من امكان الاولى انقصاء وجزءا منه قوله فيكون هذا الامكان امرا ذا مقدار بالانطباق على المسافة المتصلة قوله على المسافة وعلى السرعة ايضا فان الثانية المساوية في الابتداء للاولى في السرعة تخالفهما في ذلك الامكان وعلى الحركة بهذا الوجه ايضا قوله واحد عن الاولى بان هذا الامكان سكوت يلزم الكم انه ان اردتم ان ذلك الامكان قابل للمساواة

والمفاوتة في الخارج وان اردتم قبولها لهما بحسب الوهم فمسلم ولا يجدي بطائل فان العقل ابطالي الامور العقلية كالاقبلية ولا استحالة في ارتفاع النقيضين بحسب الوجود الخارجي ان كل حادث مسبوق بسواد ومن هنالك تلك الحركة او لان قرضها وسيلة الى العلم بحال ذلك الوجود ولا مدخل له في وجوده قطعا يوجد القبلية هذا زيادة توضيح يتعلق بالاستدلال فان الزمان هو الذي يلحقه بلا شك فان الزمان معروض القبليات والبعديات المتجددة والعلة في اجزاء الكلام لا مدخل له في الاستدلال بل هو بعينه جار كما عرفته من السوال والجواب الا انه استدل فيما على انهما عقليتان لا توجدان في الاعيان ولم يتعرض ان ذلك لا يقتضي وجود محل عروضهما في الخارج ويعرض له هناك ويترك الاستدلال اعتمادا على ما سبق لكن نسبتهما في العقل الى الشيء دال ان اراد ان نسبتهما في العقل الى الشيء يدل على وجود محل عروضهما معه عقلا فمسلم ولم يجد نفعا وان اراد انه يدل على تحقق معروضه في الخارج فممنوع وهذا هو الذي اشار اليه بقوله ولقائل ان يقول قيل لو اتصف عدم الحادث بالقبلية ... هذا السوال وحاصله منعان عما هو من مقدمات الدليل فالاولى تقدم عدمه عليه بان يقال لا نم ان عدم الحادث متصف بالقبلية وسنده امتناع اتصاف الاعدام بالصفات الثبوتية اي ليس السلب جزءا من مفهومها ولئن سلما ذلك ولكن لا نم ان الصفة بها تقتضي وجود معروضها بالكلية في الخارج قيل ان اجزاء الدليل بعضها هذا السوال نقض اجمالي وعلى توجيهه يتخلف الحكم عن الدليل في صورة النقض وبيان صحته يحتمل بعد بيانه تسلم محالا وهو تسلسل الازمنة الى غير النهاية احسان ما يلي الزمان يعني انها تقبل التقضي والتجدد من اجزاء الحركة يستلزم ان اجزاءها يتقدم بعضها على بعض باعتبار بعدها اجزاء المسافة وبعضها على بعض لكن عروض التقدم بهذا الاعتبار لا يقتضي امتناع اجتماعها

فيه كما في اجزاء المسافة فلها اعني لاجزاء الحركة تقدم وتأخر باعتبار آخر يقتضي امتناع الاجتماع اعني كونها متقضية متجددة فالتقدم ذلك التقضي والتجدد اعني عدم الاستقرار هو ما يلاحظه الزمان فالقول بعدد الزمان للحركة كانه معارضة لدليل الزمان توضيحا ان ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينافيه لان الزمان لو كان موجودا لكان مع الحركة فيلزم ان يكون للزمان زمان آخر لكان عدمه بعد وجوده هذا اذا كان عدمه طاريا على وجوده وان انعكس الحال كان وجوده بعد عدمه بعدية لا تتحقق الا بالزمان الى آخر الدليل والحاصل انه لو كان قابلا للعدم فاما ان يعرض قبل وجوده او بعده وكلاهما مستلزمان وجوده حال عدمه وملخص الجواب ان المحال انما يلزم من النعاقب لا من استمرار عدمه فلا يلزم امتناعه هذا اذا اريد امتناعه بالذات واما ان اريد امتناعه في الجملة ولو بالغير فلا يتوجه عليه ما ذكر ودعوى الامتناع بالذات ممنوع جدا اذ لا يتصور امتناع العدم بالذات الا في الواجب واعلم ان ما ذكر في الاستدلال لا يدل على كونه جوهرا مجردا الا ان يقال وما لا يكون جوهرا او لا يكون مجردا فانه لا يمتنع عليه العدم ودعوى ذلك انما يتم اذا اريد الامتناع بالغير لا بالذات هو اعلى الحال فانه قياس في الشكل الثالث على ان الاحاطة في الموضعين ليس بمعنى واحد لان الحركة المستقيمة تنقطع فان وصل المتحرك الى المركز او المحيط فلا رجوع فلا يستطيع الحركة احسانه لا بد من حركتي الذهاب والرجوع من زمان سكون كما هو المشهور من مذهبه وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية اعادة بالحركة الاينية لئلا يرد النقض بالحركة الكمية فلا فان مقصد المتحرك بالحركة الكمية لا يكون حاصلا حال الحركة انما يحصل اذا تمت الحركة فان المتحرك من البياض الى السواد لا يكون مقصده الذي هو السواد حاصلا زمان حركته

وربما انتفت حركته فلم يصل اليه والتوق ان مقصد المتحرك في الكيف مقصود ليحصل بالحركة فيجب ان لا يكون موجودا حال الحركة والا لزم تحصيل الحاصل وان لم يوجد سقط مانع ادت اليه واما المتحرك في الاين فاما المقصد بحركته حصوله في المكان لا تحصيله في نفسه فلا بد ان يكون موجودا حال الحركة لاستحالة طلب الحصول في المعدوم وفيه بحث فان القائل بان المكان هو السطح يلزمه ان لا يكون المكان موجودا حال الحركة فان المتحرك في الهواء المتصل في نفسه اذا انتهى حركته وحصل في سطح منه لم يكن موجودا حال حركته لان الهواء متصل في نفسه لا سطح موجود في جوفه فاذا خرق المتحرك بحجمه حصل هناك محيط به فان قيل الشارح لم يدع ان مقصد المتحرك بالحركة الاينية موجود حال الحركة بل قال انه موجود وسواء كان يكون موجودا حال الحركة او حال انتهائها فلا يرد عليه ما ذكر قلنا فالتقييد بالانتهاء لا حاجة اليه اذ سائر الحركات كذلك وكون الحركة مقصودة على المقصود لا تقدح في المطلوب الا اذا انقطع كان المتحرك هناك في مكان حال انقطاعها والكيفية اذا انقطعت كان المتحرك فيها متكيفا بكيفية في تلك الحال ومن مقصدان ايضا والحاصل انه ينتقل بانتقاله وانتهاء الجسم هو الى المكان بالعطف على ما سبق انه ظرف له خصوصا على المعنى المحقق من جزء المتمكن ما هو حال فيه والتحقيق عن المادة المكان اما السطح المذكور او الخلاء الموجود او الموهوم وذلك ان الجسم ذو حجم يملأ في الجهات الثلث وهو بتمامه داخل في مكانه الحقيقي لا يزيد عليه ولا ينقص عنه فلا يجوز ان يكون المكان امرا غير منقسم او منقسما في جهة واحدة فقط اذ لا يتصور ذلك فيه قطعا فلا بد ان يكون منقسما في جهتين دون الثالث واما ان ينقسم في الجهات كلها والاول لا يكون جوهرا لامتناع ما دل على نفي الجزء الذي لا يتجزى بل عرضا هو السطح ولا يكون الا ما ملكه بل ما يحيط به على ما ذكره بلا صفة مستقلا عليه لا اولا ولا اتفاقا

اعلا

انه ما ينقسم في الجهات كلها لانه اما ان يكون موهوما او موجودا او لا يكون ماديا بل مجردا ممتدا في الجهات على نحو امتداد المتمكن فيه بحيث ينطبق امتداداته على امتداداته اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين لا يخفى عليك انه بعد ما ثبت ان المكان موجود لا يحتاج الى ابطال مذهب المتكلمين منها التامل لوجه الدلالة على نفي الخلاء اعلم ان هذا الوجه يدل على انتفاء الخلاء على مذهب القائلين بانه بعد موهوم مفروض يكون الجسم بحسب الاشارة ولا يكون بينهما ملاقاة وهو اللازم المتوهم الذي من شانه ان يشغله الجسم فاذا شغله كان ملاء واذا لم يشغله كان خلاء واما على مذهب القائلين بكونه بعدا مجردا موجودا فان جوز خلوه عن الشاغل لمنطبق يوجد عليه كذلك والا فلا فان حصل انه بعد الوجه انما يجري في المكان الخالي عن الشاغل والذي يجوز خلوه عنه فيها ارى كالهواء مثلا وكلما كان عليه كلا ملاء يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الوهم فالنفاوت بعد ما بين الاجسام بالزيادة والنقصان معناه انه لو كان هناك بعد موجود ممتد فيما بينها لكان متفاوتا لا يستلزم التداخل والاتحاد ان استدل الفاضل لزم الاتحاد وصيرورة الاثنين واحدا في نفس الامر فالجواب ممنوع وان ادعى لزوم التداخل والاتحاد في الوضع فلا نسلم بطلانه بل الجواب ان التداخل الابعاد المادية بعضها في بعض هو المستلزم لجواز تداخل العالم في حيز خردلة واما تداخل المادي في البعد المجرد فلا لا نسلم الغني ولا الحاجة اليه اما نقول البعد اما ان يكون ذاته مستغنيا عن المحل او لا فعلى الاول لا يتصل عنه فلا يحصل في محل اصلا وعلى الثاني يكون محتاجا اليه لا لانه اذا امتنع الاحتياج للاعدام الاستغناء فاذا لم يكن في ذاته مستغنيا كان في ذاته غير مستغن فيكون محتاجا الى المحل فلا ينفك عنه قطعا والجواب ان البعد المجرد يخالف المادي في الماهية فلا يلزم من استغنائه عن المحل استغناء المادي عنه فلم يلزم ان لا يحرك الاجسام مرجحه

قد صح

لانه صح

الى اخلاقها ما ماعننه **قوله** يسمى الى جسم ليس جزؤه وضع على ان كل جسم في حد ذاته بحيث يقبل الاشارة الحسية وبحيث بعض الجهات وهذا المعنى يحتمل الانفكاك عنه واما كونه في حيز ومكان فاما اللزوم اذا لم يكن حاويا بالكل ما عداه **قوله** اكبر من السطح المحيط وذلك ظاهر من ان الاناء اوسع الاشكال المسطحة وان الكرة اوسع الاشكال الجسمية يعني ان محيطها اذا تساوى محيط غيرها كان مساحتها اكبر من مساحته وكل الجسم فالمجسم المكعبة اذا احاطت كرة وهي بالذات لذاتها المتحيزة كانت مساحتها في الحالتين واحدة فكان السطح المستدير المحيط بها اصغر من مجموع السطوح المحيطة بالمكعبة لو تساويا مكان ما داخل اكثر مما احاط به تلك السطوح واذا كان هو اصغر من ذلك المجموع كان سطح الحاوي المماس له اعني المكان اصغر من السطح المماس لذلك المجموع وحاصل الجواب ان الشمعة بالذات لذاتها المحسة دون عوارضها المتبدلة مع بقاء تشخصها بعينها على اختلاف المكان وان كانت المساحة واحدة في حالتي التكعيب والكرية **قوله** ولقائل ان يقول الدفع لا يحصل الا بالحركة ويوضح هذا المنع انه اذا فرض زوال الانطباق على اي وجه يمكن ان يتصور كانت العالية مرتفعة عن السافلة مماسة لها اما ان يكون متصلا في جهة الارتفاع او لا فاذا كان الثاني لم يكن حاصلا في الاول فيكون مسافة متحركة لا يمكن قطعها الا بحركة في زمان فظهر ان الارتفاع لا يكون دفعيا **قوله** ولا يكون محصلة ومن الاسعد ادات هذا المنع مرسل اذ حاصله ان الكيفية اذا لم يكن محسوسة باحدى الحواس الظاهرة ولم يكن مختصة بذوات الانفس ولا بالكميات فهي منحصرة في الاستعدادات اعني القبول او اللاقبول ولا دليل عليه بعم تمسك في ذلك بالاستقراء كما اشار اليه بقوله الاستقراء دل انه **قوله** انها هناك منها افعال في الحواس المذكورة المراد الحواس تنفعل عنها او كما قال في شرح الملخص انما اعتبر الاولية احترازا عن الاشكال والحركات فان الحواس تنفعل عنها انفعالا ثانيا لا اولا ولعل الشارح انما ترك هذا القيد

ما يتعلق بهم عدوا من المحسوسات في فصل الملموسات الخفة والثقل وصرح بذلك الشيخ في كتاب القانون من منطق الشفاء مع انه قال في فصل الملموسات من الشفاء الخفة والثقل مما لا يحس بهما احساس ادراك وبوافقه ما اورده الشارح في وجه تسمية الكيفيات الاربع اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة بالكيفيات الاول مما كونها ملموسة بوسطها وانها لو اعتبر لزم خروج الالوان عن المحسوس اذ لا يحس بها الا بتوسط الضوء والجواب عن هذا ان الضوء شرط وجود اللون في نفسه كما شرط احساسه بعيد جدا ولعلك تقول انما بالهم عدوا الخفة والثقل والالوان من الكيفيات المحسوسة مع انها مدركة بالحواس اولا وجعلوا الاشكال مندرجة في الكيفيات المختصة بالكميات المقابلة للكيفيات المحسوسة مع تعلق الاحساس بها ثانيا كما يتراءى مما ذكروه في توجيه قيد الاولية فنقول لا يبعد ان يقال الاحساس المتعلق باللون علة للاحساس المتعلق بالضوء وان كان الاول شرطا لما كان فكل واحد منهما محسوس على حدة بالاحساس يتعلق بذلك يتوسط شيء من مدرك الاحساس والمحسوس واسطة تامة مع ان يكون الاحساس متعلقا اولا بالكل الواسطة ويكون ذلك الاحساس بعينه متعلقا ثانيا بذلك المحسوس لارتباط بينه وبين الواسطة فكل واحد منهما محسوس اولا وبالذات على ما قيل في الاعراض الاولية انها تنسب الى الواسطة في العروض دون الواسطة في الثبوت وما ذكروه من ان الاحساس باللون لا يحس اولا لم يقتض به نفي ذلك المعنى بل اريد ان الاحساس بالضوء مقدم بالذات على الاحساس باللون وهكذا حال الخفة بالعكس الى الحرارة مثلا الا ان التقدم منهما بالزمان لا بالذات واما الاشكال والسطوح فانها محسوسة بتوسط الالوان على معنى ان الاحساس الذي يتعلق باللون يتعلق هو بعينه بالشكل لارتباط مخصوص بينهما فهو محسوس ثانيا وبالعرض على قياس ما ذكروه في الاعراض المادية لشدة كل

اولا وانما اراد بالحلاف البواقي عنها ملموسة

صح

منه فما في الجسم بالقوة والاشتراك ما ذكره الشارح ان الملموس الاول في الجميع

الى التعديد بما ذكرناه ان اللون والحمرة لهما الكثافة والجلاء عند الحس لا تصور مثله في الاشكال وما
في حكمها من الحركات وغيرها وعلى هذا القياس في الاشكال بجوازه فيها فان لكل ما يتعلق به احساس دائم
سواء كان مشروطا باحساس آخر او لم يكن وسواء تاخر عن احساس آخر بالزمان او لا فهو من
من المحسوسات وكل ما يتعلق به احساس متعلق بشيء آخر فليس منه وعلى هذا قس ذلك الاخر واعلم
ان كلام الشارح ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات شاهد على ما ذكرناه سواء حمل على ان المراد
بالذات ههنا مقابل العرض او العدم الذاتي فعليك بالتامل الصادق والتكلان على الموفق
قوله عند الاحساس بها على المحسوسات متبوعة لانفعال الحواس تابعة لانفعال المواد وكانت مسموعة
الله قوله بالانفعال الذي هو المزاج فان الاجسام الرطبة واليابسة في كونهما ما يعتبر بالمزاج بحسبها
او نوع كلام لاحتمال ان يقال فيهما ما ذكر وان يقال ليستا تابعتين اصلا بل كل واحد منهما كافة
بالبسائط كالمركبات لا يأتي ذلك الاحتمال في الحرارة والبرودة لانا نجد في المعاجين الحرارة
والبرودة فوق ما كانت حاصلة في مفرداتها قوله وكذا حال الاربع يسمى اوائل الملموسات
قوله غنية عن التعريف بالحد والرسم فالحرارة ما ادركته بالحواس ولا مدخل في ذلك للحد والرسم
واما كلما بها كماهية الحرارة والبرودة فالاحساس بحرارتها كاف بما درك الماهيتين
بحدود المحسوسات ولا حاجة الى تعريفها اصلا كيف واي تعريف يورد هناك كان في افادة التصور
متقاصرا عن ذلك الاحساس كما لا يخفى على من له تامل وانصاف قوله بواسطتها الماء اي في حلاوة
المجاور قوله والحرارة تحصل بتسخين المحلل هذا اذا فرضت الحرارة في الجسم المركب من الاجسام
المختلفة لطافة وكثافة اذا اثرت في الجسم البسيط كالماء فافادت تفريق المتماثلات وجمع المختلفات

و اما هو

قوله

قوله والاشبه ان الحرارة الغريزية مخالفة للحرارة النارية اي فان الاشتعال الحرارة النارية انما يعدم
الجسم اذا لم تنكسر سورتها بالامتزاج والقائلون بان الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري هم
الاطباء فان الكيفيات تتغير عن حرافتها فتنكسر سورتها وتستقر على حالة متوسطة متشابهة
واما الكلام فذهبوا الى انخلاع كيفيات البسائط وحصول كيفية واحدة متوسطة مشابهة
الى من الاجسام المركبة حرارة نارية بل فيه حرارة اخرى مخالفة للنارية في الحقيقة لما ذكر قوله كحرارة الشمس
المتعارف فان حرارة الشمس نور تعشي الاعشى بخلاف حرارة النار قوله وصح بان البرودة اي
اي ابطل هذا القول قوله على البلة الجارية على ظاهر الجسم الاجسام فانه يطلق على الجوهر كالماء
فان صورته النوعية تقتضي كيفية الرطوبة هي مادته ومتبلل وهو الذي يجري على ظاهره ذلك الجوهر والعقيق
او تغذى جوفه اتصالا به ليتحقق ويقال الجوهر يسمى بلة ومنتقع وهو الذي تغذى في اعماقه
ذلك الجوهر وافاده لينا والرطوبة تطلق على البلة الجارية على سطوح الاجسام وهي هذا الجوهر
ويطلق على الكيفية الثابتة لجوهر الماء والكلام فيها مع الكيفية لا مع البلة اللهم الا ان يطلق البلة
على تلك الكيفية ولا نزاع في الالفاظ الا ان المشهور في الاستعمال ما ذكرناه وقوله الجارية على ظاهر الجسم
يمنع من حملها على الكيفية واعلموا ان الماء رطب والاشكال انه يسهل التصاق والانفصال
عن الاجسام وانه يسهل تشكيله بالاشكال المختلفة وتركها فمنهم من قال رطوبته عبارة عن كيفية يقتضي
سهولة الالتصاق والانفصال فلا يكون الهواء رطبا ومنهم من قال هي عبارة عن الكيفية المقتضية لسهولة
قبول الاشكال وتركها فيكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء قوله لا يقال كانت الرطوبة هذا السؤال انما
يتوجه اذا فسرت الرطوبة بالكيفية المقتضية للالتصاق فحينئذ يلزم ان ما كان اشد التصاقا كان ارطب

لو ...

اما اذا فسرت بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق يلزم ان ما كان كسهل التصاق كان ارطب والعسل اسهل
التصاقا من الماء بل هو كثير التصاق منه والتوقيط كهيئة ان عد السيلان الانفعال
في هاتين الكيفيتين اظهر من الفعل كما ان الفعل في الحرارة والبرودة اظهر من الانفعال وان
كان الكل فاعلة ومنفعلة لتحدث منها المزاج وسمي المتكلمون الحقة والثقل اعتمادا
والحكماء ميلا طبيعيا فعلى هذا لا يكون الميل الطبيعي نفس المدافعة الصاعدة والهابطة
بل ما هو مبدأ لهما وما ذكر من ان الحجر مكانه الطبيعي لا يوجد فيه ميل طبيعي عام في الميل مع
المدافعة اذ لا استحالة ان يكون فيه ميل هو تحت لو كان هو خارجا عنه لحركته اليه وسمي عنها ذكر
لا تعلقا اشترط هو كونه خارجا عن مكانه الطبيعي فلا يلزم ترتب ولا طبيعة في المدافعة فانها معا حكمت
واما ظلك سواء ترتب عليها حركة او لا اللهم الا ان يقال لا نعني بما يوجب المدافعة ما يكون مبدأ
لها بالفعل بل يمتنع تخلفها عنه فيتم الاستدلال على امتناع الميل في الجسم حال كونه في حيزه الطبيعي
سواء فسر بنفس المدافعة او بما يوجبها ويلزم ايضا امتناع اجتماع ميلين الى جهتين على التعاكس
كما اشار اليه الشارح فيما بعد وقد يكون طبعيا بان يكون منبعثا من الطبيعة ونفس المدافعة
كان النفس بارادتها والطبيعة مبدأ لها وهذا ظاهر لان المدافعة تحركه ولا دلالة في مدار
هو النفس او الطبيعة فان قيل ما يوجب المدافعة هو النفس او الطبيعة مبدأ لشيء المقتضي المدافعة
ووجود هذا المتوسط ضرورة واما الميل القسري فالظاهر ان القاسر فيه يفتح الطبيعة ويجعلها
تحت توجه المدافعة المحسوسة لانه يقتضيها ابتداء ليقاومها مع انعدام القاسر وهو الى
جهة غير جهة الميل واعلم انهم يستدلون بلا تامل وجود الميل بالمولد وهو علة المدافعة فيقولون ان الحجر الكسر

السهل

ومد

والصعود المسببان بل فوق بقوة واحدة في مسافة واحدة يحصلان بسرعة وبطوء فلا الاشكال من عائق
ومانع يختلف حاله قوة وضعفا ولا مانع يتصور هناك الا المدافعة الى خلاف تلك الجهة او ما يقتضيها
لكن وجود المدافعة الى خلاف تلك الجهة مع الحركة فيها محال فتعين وجود المقتضي وهو المطلوب ويتوجه عليه
ان المعاوق هو الطبيعة ولا حاجة الى امر متوسط بينها وبين المدافعة على ان حصر المعاوق في المدافعة
وما يوجبها ممنوع لجواز ان يكون مقتضى السكون معاوقا المثل هو العلة القريبة للمدافعة من
المثل بهذا المعنى يتوجه عليه ما ذكره ومن جواز ان يكون الجاذب المثل للمدافعة مشروطا بالشرط
يتخلف عنه احيانا لم يتوجه عليه ذلك ثم قوله واما تكون حركة الجسم الكثير الجواهر على الاستدلال
على الاجتماع والوجود انفصالا او شيئا في الحاسة اوكلا وبالذات في اللون والضوء
جعل اللون مبصرا اولا وبالذات بناء على المعنى الذي جعلناه ولا شك في كونه مشروطا بالظهار
الضوء لان العقلاء بديهة عقولهم يدركون النور وذكر بعضهم شارحا ادراكهما وما يتوقف
عليه البديهي اولى بان يكون بديهيا وتعريف المعنون بتصور الحقيقة والوجه لا يتوقف على ذكر
بل على التصور بوجه ما ومكرا اخال الانواع والكلي فيما يدرى ان الاحساس بالجزئيات كاف
في ادراك ماهيات المحسوسات فاوى في ذلك مما يمكن ان يذكر لها من التعريفات عند المتامل
المنصف الى ان سمى الحل تجارة الصفات شرح ملخص يطلع المرداسنج في ماء طبخ
فيه الخل ويصفى وبه غاية التصفية حتى صار كالماء ثم يختلط بماء الماء فيتعقد المتحلل
الشفاف من المرداسنج ويبقى في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف والحق ان اختلاف
الالوان بهذا الكلام سوى الى ابن الهيثم حقيقة الحال فجعل اللون الحاصل لا حقيقة الحال يتفاوت بحسب اختلاف

قيل ...

البهشم بيان

وو

الضوء شدة وضعفا لكن يحتمل ان يكون اللون واحدا في جميع الطبقات ويختلف في مراتب انجلائه وانكشافه
على حسب مراتب الضوء فلا يخدش في ذلك ما ذكره الامام الآن تحقق اختلاف حقائق الالوان ايضا معلوم
بالحدس قد توجد شدة اذا كانت صرفة من الناس من يتوهم ان السواد الشديد اجتماع
وحده سوادين مجوز اجتماع المثلين وفي السواد الضعيف اجتماع سواد وبياض معا في محل
محرك بعضها عن بعض اذ ليس هناك ارادة ولا قسر اكثر شيء ظاهر الماهية في الظاهر مما يعلمه
نشاهدات من حال بعض المتن على خلاف ما ارتد بها فان شيئا بمثل مصدر المجهول اي اكثر ستورية
فتوهم مصدر المعلوم فقد يعبر بالماهية لان الضوء لا يكون ساترا لاشتغال الحس بمحسوس
الضوء مدركا فانه يضعف ادراكه لما وراءه على حسب ذلك حتى اذا قوي الاشتغال بالمتوسط امتنع
الاحساس بما وراءه الا ترى ان الزجاج يحكي كان لونه اشد كان ستره للماهية اقوى وكذا الحال
في تفاوت الغلظ فعلى هذا العكس يلزم من كون الضوء حجابا ان يكون ستر الماهية على تفاوت شدته
وضعفه الا ان يقال ان الضوء لا يمنع نفوذ الشعاع فلا يكون ساترا فيها ما هو ضوء اول
الضوء اما ذاتي واما مستفاد وهو صنعي واكمل اما اول الخ يورد الدخل الظاهر ان يورد اللهم
الدخل هكذا لو تكيف الهواء بالضوء لوجب ان يحس الهواء مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه
بالضوء والثاني باطل فكذا المقدم وفي بطلان ما ذكروه من ان الظل ضوء يحصل في الجسم من مقابلة
الهواء المتكيف بالضوء ونورد الجواب ان الهواء له لون ضعيف فلذلك لم يحس به بخلاف الجدار
فان لونه ليس بضعيف فضوؤه الذي حصل من مقابلة الشمس قوي والحروف كيفيات عارضة للنفس
قوله فالحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع احدهما عن بعض آخر

يشاركه

وهي الحروف فانها كيفيات عارضة للصوت يتميز بها بعض الاصوات عن بعض في الثقل والخفة مثلا

يشاركه في الحدة والثقل هذا هو المراد وان كان غيرنا يطلق بعضها ان التميز في الحدة والثقل اما الطول
والقصر الطول والقصر في الصوت باعتبار الوقت الواقع هو فيه هذا ليس ما يمتد بحسب اجزائه الواقعة
في اجزاء ذلك الوقت فتلك الاجزاء مسموعة وذلك الامتداد موهوم واما ما يلتذ به والتذاذ النفس بالصوت
من الوجدانيات واذا زيد بها لكونه بحيث يلتذ به يمكن ان يميع بمنوعه والحدة والثقل وان كانا مسموعين
لكن لا يتميز بالحدة صوت عن آخر يشاركه فيه فلا يهام في الكمال للعال فلا حاجة الى الاحتراز
لعدم الاندراج في الكيفية لا يقال المراد بالكيفية فيهما الهيئة كما اشار اليه الشارح لانا نقول
نعم هو كذلك لان الالفاظ مركبة من الحروف على ما هو المشهور فلعل يكون الحرف عبارة عن الصوت
المتكيف بالكيفية المخصوصة لم يكن الالفاظ اصواتا الى صوتية كصوت الرجل وصار يسمع
والى صمتية صمت واصمت يمع والمصمتة على صيغة الفاعل يسمع الصامتة ويسمى بالصوامت ايضا قوله
تموج الهواء بقرع او بقلع وذلك لانا نرى الصوت يستمر باستمرار تموج الهواء من الحلق والالات
الصناعية قال الامام الدوران لا يفيد الا ظن علية المدار للدائر والمسألة علية فان الدوران
كذا في نسخة ثم فان الهواء اذا تموج باليد لم يحصل هناك صوت وما ذكر يعني لا يدل الا على ان عدم التموج يعين عدم
التموج وذلك لا يقتضي عدمه في جميع صور عدم التموج فلا دوران لا وجودا ولا عدما فتامل لعله هو
بل انما يحدث الصوت في السامعة يعني ان التموج اذا بلغ الى الهواء الذي في الصماخ يحصل كيفية الصوت
في ذلك الهواء فيدركه السامعة واما الهواء المتموج خارج الصماخ فلا يوجد فيه الصوت
المحال اللاحق يحس الطعوم لم يذكر واعلم ان الطعوم الموجودة في مثل السمع ليلا يوجد غلبة النظر فضلا
عما يفيد يقينا على ان الاختلاف بين الحموضة والعفوصة اما هو بالشدة والضعف فان القابض يقبض ظاهر

ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض ظاهره وباطنه فلو عد الاكثر والاضعف مع انه لم ينته مفردات الطعوم
الى ما ينحصر في عدد مخصوص واعترض ايضا بان الرئيس في موضع من القانون قال فاعل الحموضة البرودة
كما هو المشهور وفي موضع آخر منه بان الرطوبات المائية تحمض باستيلاء الحرارة الغريبة عليها
فيلزم ان تكون الحرارة فاعلة للحموضة والجواب ان الحرارة الغريبة باستيلائها على الرطوبات
يحلل عنها الاجزاء اللطيفة للحار فيستولي عليها البرودة وتحمضها فالفاعل للحموضة
قوله هو البرودة فلا تناقض بين كلاميه كما ظن احترز به عطف على عادة الذي هو الامر جهة الموافقة
اي جهة المخالفة او حتى الاضافة الى محالها كرائحة المسك مثلا ان يكون لنوع مخالف
فان كل نوع من الحيوانات له مزاج خاص من اصناف الامزجة بالعكس الذي في حد وافعاله عنه
وخواصه ويستدل الحكيم ذكر الرئيس مثله الاستدلال في القانون فان الواحد الحس صح
قائمة بمجموع الاجزاء وانقسام كل واحد من الحيوانين يحد سوقه على انقسام الجزء الآخر الله
لا على انقسام الجسم الآخر به فلا يلزم دور وصدق الذهني لما ذكر ان الادراك غني عن التعريف
ومعناه ان يصور بذهني وتنبيه على ذلك اراد به قوله وصدق الذهني الخ ولم يكن حسن الادراك لذكر
المدرك ولو حمل ذكر المدرك داخلا في تعريف هو على مفهوم الادراك بما لا يليق من الفضل
القسم لم يلزم محذورا ايضا او لا يكون لموجب الخ الموجب يعم الدليل العقلي والشبهة والبديهة
العقلية والقرون الوهمية وغيرها مما يخرج به التقليد صوابا كان او خطأ والجازم الذي يكون لموجب
يتناول التصديق المطابق المستند الى موجب حسي من ضرورة او دليل وهو العلم والتصديق
المطابق الذي يستند الى شبهة والتصديق الذي لا يطابق الواقع ويستند اليها فهو كسواء كان

في الخارج

في الخارج اشارة الى القسم الثاني من هذين الاخيرين وقوله او تشكيك شكل اشارة الى القسم
الاول منهما لا يحقق الا مع الوجود اذ يحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة والحق انهم
ان ارادوا بالصورة الظاهر حتى تستدل الاتهم انهم ارادوا بالصورة ما يساوي الامر الخارجي
في تمام الماهية وان خالفه وجودا وما ذكر من الالزام بكون الذهن حارا او باردا من ساقط
لان الحار ما حصل فيه عين الحرارة اي ماهيتها موجودة بالوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار
ومظهر الاحكام لا ما حصل فيه ماهيتها موجودة بالوجود الظلي وكذا ما اورده من ان صور
الجواهر اعراض فان الجوهر ما لو وجد في الخارج كان لا في موضوع وتلك الصور التي هي ماهيات
الجواهر تندرج تحت هذا الحد يكون الحاصل والمعقول واحدا ولا يكون العلم هنالك بحصول صورة
المعلوم في العالم بل بحضور المعلوم بذاته عنده فلا يلزم ما ذكره من المحذور بل الصور العقلية
كلية هذا على القول بان الحاصل في العقل هو الشبح والمثال الذي لا يساوي الامور الخارجية في تمام
الماهية وقوله او الصورة العقلية كلية لان نسبتها الى ما هو على القول الآخر وهو ان الامر
العقلي مماثل الامر الخارجي في تمام الماهية وان اختلف في الوجود ثم يسأل عنها واما
قبل السؤال فليس العلم بها الا بالقوة القريبة من الفعل والذي يدل على مغايرة الارادة
والكراهة للشهوة والنفرة هذا الكلام منقول من شرح الاشارات لافضل المحققين وهو غير معقول عليه
والمعقول عليه ما ذكره الشارح في الشرح حيث قال لا بد في الحركة الاختيارية من ان يتصور الشيء نافعا
يحصل او ضارا يدفع ثم ينبعث من ذلك التصور شوق الى تحصيل ذلك الشيء او دفعه ويحصل
من ذلك الشوق عزم الى الفعل فيحرك الاعضاء الة والشوق يسمى القوة المدركة لان فعلها الميل

الا الادراكي وربما سعكل الادراك عن الشوق كما اذا رأى ان لهى طعام نفعاً الا انه يشتاق اليه لامتلائه
من الغذاء واليوم انما يحصل بعد الشوق فيكون بحارس اليه وانصار بما يكون الشخص مشتاقاً والعاده
من عزم بما اذا منعه حياء او امر آخر وكم كثر بما سعكل العوم عن التحريك بما اذا كان ممنوعا
عن الحركه بهم ثم قال التصور للشخص هى العقلى العملى والشوق ان كان الى جاذب نفع سمى
العوه الشهوانيه وان كان الى دفع ضر فيحسب العقل الغضبيه هذا كلامه واما الفرق الذى
اورده المحقق من ان التحقيق يريد حالا لاشتهيه فلا يكسر هذا المقام فان الاراده متنوعه
على الشوق فلا توجد دونه ولو وجدت لما كان الشوق من مبادى الافعال الاختياريه على
الاطلاق اذ بعد الاراده لا حاجه الا الى تحريك القوى المنبثه فى العضلات والقوم انما ذكروا
هذا الفرق بين الاراده والشهوه والكراهه والنفرة عندما عدوا الكيفيات النفسانيه
وجعلوها متغايره فتامل فيكون من حسن هذه الكيفيات الاربع فيكون ثاني من
من حسن تلك الكيفيات الاربع الظاهر من عبارة المتن اتحاد الدليلان و قد جعلهما الشارح
دليلا واحدا متابعه لشرح الملخص كالطبيب اذا عالج بعضه بعض الامراض النفسانيه واما
فى الامراض البدنيه فالمنايع ظاهر فلا حاجه بنا الى ذكر العدد بانها مبدا التغير
فى آحاد افعل هذا العرض فى آخر يتبادر منه المغايره بالذات واذا فعل من حيث انه آخر علم منه
ان المعتبر صدق الآخر عليه فى الجمله ولو بالاعتبار فيكون ثاني فى الجمعه فى آخر الآخر
فانه من حيث علمه بكيفيه ازالة ذلك المرض واراد ته لتلك الازاله مستعلج ومعالج من حيث اتصافه
بذلك المرض واراد ته زواله عنه مستعلج معالج والاستدلال كون السطح هذا سهو

قوله

والشكل هيئه احاطه الحد او الحدود بالجسم الصحيح بالمقدار فتبين انها كمال اول
لما هو بالقوه من حيث هو بالقوه ولما كان من سوس البارى على الخلق والقدره والاراده
لم يبعد ان يكون للنفس فلكيات اى نفض لان الغذاء يتردد عند الانعكاس فى
اللقمه بكبرها وازدرادها ابتلعها النفس يحمل احاص النبوه البنوه و النباوه
حار بعيد من الارض تمت الفوائد التى كتبها قدوة المحققين اسوة المدققين كاشف
الحقائق سلطان العلماء العظام قطب الفضلاء الكرام فخر آل طه ليس افتخار السادات
السيد شريف الجرجانى طيب الله ثراه وجعل الجنه مثواه لتكون حاشيه
شرح طوالع الانوار حفظها من تحريف الله تعالى عفرانه حرره الحقير الحقير العبد الجانى بعون الملك الباقى

قال فى شرح الطوالع النوع الثالث فى كونه يعلل الهيولى بالصوره ...

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين
والعاقبة للمتقين ولا عدوان الا على الظالمين
والصلوة والسلام على سيدنا محمد واله الطاهرين
وصحبه اجمعين اما بعد بلغ مقابله و تصحيح
نسخه ... العون ... الكلام

... الكتاب ... منظار ... هو ...
... وصف
فمد هزار و دويست هياد
... الملك

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي توحد بوجوب الوجود ودوام البقاء، وتنزه بامتناع العدم واستحالة الفناء، ودل على وجوده خلق الارض والسموات العلى، وشهد بوحدانيته انتظام الارض والسماء، تنزه عن مشابهة الامثال والاكفاء، وتقدس عن الحدوث والانفعال والتغير والآراء، احاط علمه بدبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في دياجر الظلماء، ابدع المعلول بقدرته القديمة منزهة عن الاشباه، منشأ الاعادة ومنه الابداء، ودبر الكائنات بقدرته الذي هو تعالى سابق القضاء، قصر عن ادراك ذاته افكار العقلاء، وتحيرت في كبرياء الوهيته انظار العلماء، والصلوة والسلام على خير البرية محمد الموصوف الذي بعثه الى كافة البرايا، واصطفاه لقمع الضلالة ورفع الهدى، ووعده مقام الشفاعة يوم العرض والجزاء، وعلى آله البررة الاصفياء، واصحابه الكرام الاتقياء، اما بعد فان ارباب العقل متطابقون، واصحاب النقل متوافقون على ان اكرم ما يمتد اليه اعناق الهمم واعظم ما يتنافس فيه كرام الامم العلم الذي هو حيوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء، وضياء العقل الذي هو سراج الاشياء، ولذلك مدح الله العلم واهله في مواضع كثيرة من القرآن الكريم قال الله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقال هل يستوي الذين يعلمون الآية وقال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط، واجل العلوم وارفعها، واكمل المعارف وانفعها، هو العلوم الشرعية والمعالم الدينية، اذ بها انتظام صلاح العباد، واغتنام الفلاح في المعاد، ثمرات العقول من انواعها تجتنى، ونفائس الحقائق من اصدافها تقتنى، من تحلى بها فقد فاز بالقدح المعلى، ومن تخلى عنها خسر يوم الوفاء على الاستيعاب علم اصول الدين الذي مواعظها موضوعة واكرمها اصولا وفروعا واقواها الحجج

وفروعا واقواها الحجج وادمجها براهين ممهدا لقواعد الشرع واساسها ودارس معالم دارها وسور الكاشف عن اسرار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين المصطفين الاخيار والمغترين الكفار المميز بين المطيعين من اهل المغفرة والرضوان والعاصين من اهل الضلالة والطغيان وقد صنف فيه علماء الزمان وفضلاء الاعصار والاوان مطولات شريفة ومختصرات لطيفة وبالغوا في تحرير المقاصد وتنوير القواعد وتجريد الزوائد وتعديد الفوايد جزاهم الله عنا خير الجزاء وان كتاب طوالع الانوار من مصنفات الامام المحقق العلامة قاضي القضاة وحاكم الحكام قدوة المحققين عمدة افضل المتاخرين ناصر الملة والدين امام الاسلام والمسلمين عبد الله البيضاوي قدس الله روحه ونور ضريحه اختصره من بينها باشتماله على عقائل المعقول ونخب المنقول قد نقح اصوله وخرج فصوله ولخص قوانينه وحقق براهينه وحل مشكله وابان معضله وسوى كاهل مع وجازة لفظه وسهولة حفظه يحتوي على معان كثيرة الشعوب منها انه الجنوب جنوبه من مشرقه المبادي والمطالع متوسمة العوالي والمطالع فاشار الي من لا يسعني مخالفته ولا يمكنني الا موافقته ان اشرح له شرحا يكشف غوامضه ويفتح مغالقه ويقرر قواعده ويحرر فوائده ويعدد فوائده ويفصل مجمله ويكمل منفصله ويوضح معضله فبادرت الى مقتضى اشارته وفتح مغلق عبارته وسعيت في تبيين معانيه وتحسين مبانيه وسميته مطالع الانظار في شرح طوالع الانوار ورسمته باسم من تحلى عن قبايح الرذايل متحل بمحاسن الشمائل منبع الجود والاحسان المؤيد بتاييد الرحمن وهو المولى الاشرف العالي المولوي الامير الكبير الاجلي المخدومي الى مدى المرابطي المثاغري المؤيدي المنصوري الذخري الاتابكي الاتابكي العزي السيفي تنكز الناصري الملكي الناصري عز نصره الله عظم حلمه

في الله واجتهد فاقام العدل والاحسان ونشر اعلام الدين والايمان مولانا السلطان الاعظم مالك رقاب الامم ملك ملوك العرب والعجم السيد العادل الملك المرابط المثاغر المظفر على الاعداء والمنصور من السماء ناصر الدنيا والدين سلطان الاسلام والمسلمين محيي العدل في العالمين منصف المظلوم من الظالمين حامي المتقين جامع كلمة المؤمنين ابي المعالي محمد بن مولانا السلطان الاعظم الملك المنصور سيف الدين ابو الفتح قلاوون زاد الله سلطانه على الانام ظلا واوسعهم من نصله وفضله عونا وبذلا وهذا ملك شريف بين من زال الكواكب محلا بالمسعود محلى وفضل الناس والبذل للاعداء واوليائه من الليل اذا تغشى والنهار اذا تجلى شكرا لنعمه بادية وكرامه وشيء من احسانه وانعامه والمرجو من كرمه ان يتلقاه بالقبول بفضله وكرمه قال الحمد لله وجب وجوده وتعالى ذاته اقول ضمن المصنف الخطبة معظم مطالب اصول الدين من اثبات الصانع وصفاته ونعوت جلاله من وجوب الوجود والبقاء وامتناع العدم والفناء والوحدانية والعلم والقدرة والتدبير والقضاء والعود للاعادة والابداء والنبوة براعة للاستهلال والحث على المثناء على الجليل من نعمه وعزيمة الخمد الحمد على الذي اعم وحمده على خصيصه بجاهه والحق سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الجلال هو المنعوت بنعوت الكمال فهو المستحق للحمد والاجلال وابتدأ في بيان الوجوه هو الاصل الذي تبتنى عليه ما عداه من الصفات ثم خص الحمد بالذات الذي اتصف بوجوب الوجود ووجوب الوجود يستلزم وجوب البقاء وامتناع العدم والفناء واعتبر الكتاب بالحمد الاول والآخر بلفظ الكل فاردف الاول بالثاني ثم اردفهما بالثالث والرابع ثم اشار الى ما يدل على وجوده على طريق المتكلمين من الاستدلال على وجوده بمصنوعاته واظهر المصنوعات الدالة على وجوده الارض والسماء قال الله تعالى

ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال افي الله شك فاطر السموات والارض ثم استشهد على وحدانيته بوصف العالم وبنائه المستلزم لنفي الكثرة المستلزمة للفساد والسموات والارض قال الله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واراد بوصف بالسكون المصدر على ارادة صفة الحالة في البناء ارضها رصعها اذا ضمت بعضها الى بعض ثم بين انه عليم بالعالم لا بالذات وانه بعلمه واحد محيط بالمعلومات التي لا تتناهى عدتها واحصائها فان علمه واحد متعلق بكل شيء من الكليات والجزئيات المحسوسات والمعقولات قال الله تعالى وهو بكل شيء عليم وقال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال الله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وقال الله تعالى وان تجهر بالقول فانه يعلم السر واخفى ثم ذكر انه قدير بقدرة واجبة لذاته ليس دائمة بدوامه متعلقة بكل الممكنات وتخصص بعض الممكنات بالحدوث في بعض الاوقات تحت تعلق الارادة به فلا يستحيل قدرته عند المراد خلق او اعادة المراد كما ابتدأه وقال الله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده ثم بين انه يدبر امر المخلوقات من السماء الى الارض بقدرته الذي هو تابع لسنن قضائه السابق قال الله تعالى انا خلقنا كل شيء بقدر وقال الله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والقضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها منزلة في الاعيان بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد والسنن الطريق الذي تعالى استقام والاخر على سنن واحد جلت قدرته اي علمه بكل شيء ولا انتهى عند المراد وتبارك اسماؤه اي تعاظم اسماؤه عن صفات المخلوقين قال الله تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام عطف نعمه اي اسبغ علينا نعمه

وباطنه ونعمت آلاؤه التي هي شاملة لكل المخلوقات وقال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة
وقال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تاهت اي تحيرت في بيداء الوهم انظار العقلاء
اي ملاحظة بالتصديق وآراؤه فان ملاحظة العقل بالتعيين لما لا يدرك بالفروع اما هو
بالحد والرسم والتارك عن شانه لا ادرك شيئا من الاشياء وهو جنس كلي نوعي فلا ينفصل
عن غيره بنوع فصلي او عرضي بل هو متصل بذاته فذاته ليس له حد اذ ليس جنس ولا فصل ولا منفصل
ذاته تعالى علاه وليس له لازم بين يتوصل بتصوره العقل الى حقيقته فلا رسم له يتوصل الى ملاحظته ولذلك
ما بين انظار العقل اي ملاحظته التي يستفاد بها تصور شيء وآراؤه التي يستفاد بها التصديق
لان التصديق النظري اي المستفاد من الاستدلال بالمؤثر على الاثر او بالعكس والاول ممتنع في حقه
فانه هو المبدأ الاول الواحد الموجد لجميع المخلوقات التي تستشهد بها لا علة له والثاني لا يفيد التعين
فيتحير العقل قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه
على كل شيء شهيد وآرائه تجاهها انغلقت طرق الفكر وانحارته اي جهاته اعلم ان الفكر كما سيأتي هو
حركة النفس في المعقولات مبتدأة من المطلوب منتهية اليه تشبه الحركة الاينية المستدعية لمسافة تقع فيها
الحركة وسمي تلك المسافة الطريق ولما يبتدأ منه الحركة وما ينتهي اليه الحركة وسمي كل منهما جهة تشبيه
تلك المجهولات بالطرق التي وقعت فيها الحركة الاينية والمطالب التي ابتداءات الحركة منه وانتهت اليه
بالجهة فتسميتها باسمها ولما تبين ان الحمد لمن هو متصف بالصفات الجميلة منعم على عباده وان الله تعالى
هو المتصف بالصفات الجميلة المنعم احق وحمد تعالى الحمد والحظي اثناؤه اقتداء بسيد المرسلين
صلوات الله عليه حيث قال عم لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقال وله الشكر والشكر

والشكر ايضا عطاؤه لان افعال العباد مخلوقة لله تعالى والشكر ايضا من افعال العباد فانه ثناء
باللسان وعمل بالاركان واعتقاد بالجنان وبالجملة هو صرف العبد الاعضاء والقوى الظاهرة
والباطنة الى ما خلقت له فيكون الشكر عطاء ايضا ولما كان كل سعادة دينية او دنيوية عاجلة
او آجلة واصلا الينا بوسيلة الرسول عم قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
وقد امرنا الله تعالى بان نصلي عليه فقال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا
صلوا عليه وسلموا تسليما اخذت الفضل يعني فضل الصلاة واصلي على رسوله الذي رفع الهدى
بان بلغه مشارق الارض ومغاربها والحق بالعمل الذي صدع بالحق يعني بالهدى وقمع
الضلالة اي قهر بالسيف اي شدته وتعنفه بالفتح النصح والقنيا الصوء بالصاد
النار ضوءا او ضياء واضاء مثله وقد يكون متعديا فعال اضاءته النار واضاء مضيئا متعد
فاعل ضاءه والضمير الذي اصحابه الصحابة الراجع الى الرسول والبدر المنير مفعوله قال بعد
فان اعظم العلوم موضوعا الخ اقول اراد ان يشير الى ان اشرف العلوم هو علم اصول الدين ليكون باعثا
للمحصلين على الطلب ولما كان عظم العلوم وشرفه بعظم الموضوع وشرفه وباستقامة اصوله اي قواعده
الكلية لكونها فاعلاما فاوفرة وبفرعه اي المسائل التي يتفرع على القواعد الكلية كحجية الرسل وحشر
الاجساد وبقوة حجته ودليله ووضوح محجته وسبيله كان كل علم موضوعه اعظم واشرف واصوله
وفروعه اقوم وحججه ودليله اقوى ومحجته وسبيله اوضح كان ذلك العلم اعظم واشرف واعظم
العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا واوضحها محجة وسبيلا هو العلم
المسمى بالكلام فانه هو العلم الكافل باظهار صفات الله تعالى عن صفات الافعال والابراز الاظهار واسرار

اللاهوت

صفات الذات واللاهوت هو الذات واستار الجبروت صفات الافعال فان صفات الذات وراء حجاب
صفات الافعال قوله الكاشف وصف ثان للعلم على مخبآت الملك اي المحسوسات ومخبيات
الملكوت اي المعقولات المغيبة عن الحواس فان هي الموجودات الممكنة ما يدرك بالحس ويسمى بالشهادة
والملك والظاهر ومنها ما لا يدرك بالحس بل بالعقل ويسمى الغيب والملكوت والامر والباطن اشار
بقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وقوله الا له الخلق والامر وبقوله تبارك الذي بيده الملك وبقوله
سبحان الذي بيده ملكوت كل شيء قوله الفارق صفة ثالثة للعلم اي فارق بين المصطفين
للرسالة والهدى والمنطبعين على الضلالة والردى الجحود المصرين عليها والردى الهلاك مصدر ردي
يردى بالفتح قوله الكاشف وصف رابع للعلم اي الكاشف عن احوال اهل السعادة
والشقاوة في الآخرة اي يوم البقاء يوم العدل والقضاء قوله رئيس قواعد الشرع
صفة خامسة مرتبة على ما سبق فان قواعد الشرع ومعالم الدين اصلها الكتاب والسنة
والاستدلال بهما يتوقف على اثبات ان الله تعالى متكلم مرسل للرسل موح اليهم ومنزل
الاحوال عليهم فالكلام يكون رئيس قواعد الشرع واساسها ورئيس معالم الدين ورأسها
فان معالم الدين محتاجة الى علم الكلام وعلم الكلام غير محتاج اليها واما كان العلم الموصوف
بهذه الصفات اعظم العلوم موضوعا واقومها اصولا وفروعا واقواها حجة ودليلا
واجلاها محجة وسبيلا لان موضوعه ذات الله تعالى وذات المخلوقات لانه يبحث فيه عن صفات
الله تعالى واحوال المخلوقات من حيث انها توصل الى اليقين بما يجب الايمان به لا على الكلام
ان يكون ذات الله تعالى موضوعا لعلم الكلام لان موضوع كل علم ما هو مسلم في ذلك العلم يبين

وذات الله تعالى عند البعض صحيح

يبرهن عليه او مبين في علم آخر اعلى منه لا ادنى فعلم الكلام لو بين فيه لزم الدور الذي هو توقف علمه
فلو بين لزم الدور والنظري وغير مبين في علم آخر لان سائر العلوم الشرعية مستعان فيها بالكلام
لا سيما اثبات الصانع تعالى لا يقال ان ذاته تعالى مبين في الحكمة ومسلم في الكلام فانه يسلم
لان موضوع اعلى العلوم الدينية كيف يجوز ان يكون مبينا في علم غيره من العلوم لا سيما عند المتكلمين بالادلة
وجود الذات وهو زائد على الذات او الوجود المطلق فيكون من احوال الذات والبحث عن احوال
موضوع العلم في العلم فلا ينافي كون الذات موضوعا فان قيل اثبات وجود الموضوع لا يكون في هذا
العلم بل في علم آخر ان كان غير بين الوجود والوجوب المسلم الذات غير بين واحتاج الى البرهان
اجيب بانه اذا كان البحث عن الاحوال التي هي غير الوجود يكون وجود الموضوع مسلما ومبينا في علم
آخر واما اذا كان البحث عن الوجود فلا يكون مبينا في علم آخر بل في ذلك العلم فهو يكون من مسائل
العلم بان قولهم ان وجود الموضوع انما يبين في علم آخر ليس على الاطلاق بل المراد منه ان الموضوع
الذي هو اخص من موضوع علم آخر انما يبين وجوده في العلم الآخر اذا كان غير بين وظهر ان
اعظم العلوم موضوعا هو الكلام فتبين ان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما انه اساس العلوم
الشرعية فلانه يقيني وسائرها ظني واما انه السلم الى الالهي على طريق الحكمة فلانه مستند الى الوحي المؤيد
حق اليقين والتأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف الالهي على طريقة
الحكمة فانه مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كانت الاصول كذلك فالفروع المستنبطة كذلك واما
انها اقواها حجة ودليلا فلان حججه براهين قطعية واجلاها محجة وسبيلا فلانه سبيل الانبياء الذي هو الصراط
المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض قال هذا وان كتاب تشتمل على اعقال العقول الخ

وملى الكرنية ح

اقول اى مملو منزلا وخذ ملا والعقال جمع عقيلة وكل كريمة من كل شئ اى يشتمل على نفايس المسائل العقلية وخيار المباحث النقلية تعالى حاء فى تخير اصحابه اى خيار مهم تنقيح اصوله وتحرير فصوله فان الاصول المقررة فيه منقحة والفصول المحررة فيه مخرجة والتنقيح التهذيب والمهذب ان اصوله مهذبة منقحة عن الزوائد وفصوله محررة مخرجة على القواعد وفوائده ملخصة اى مبينة مشروحة والتلخيص التبيين والشرح والمشكل الملتبس يقال اشكل الامر اى التبس ويقال اعضل الامر اى اشتد كالمعضل وامر لا يهتدى لوجهه والابانة الايضاح يقال ابنته اى وضحته والشحوب جمع الشبح بالشين وهو ما تشخص اى تفرق من قبايل الحور والجنوب جمع الجنب مثل آنية الجنوب اى متقاربها والمسومة المعلمة لو كان حسوميز اى مخلص قوله كان من طين مسوم اى عليها امثال الخواتم مقومة اى مستقيمة يقال قوم الشئ فهو قويم اى مستقيم واراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالى والمقاطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة ومواليها قال وبعد فمقصود الكتاب مرتب على مقدمة وثلث كتب آه اقول لما كان المقصود الاعظم من تاليف هذا الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة وما يتعلق بها بالبراهين العقلية الملتفة من مقدمات ماخوذة من الممكنات بالنظر فيها رتب المصنف الكتاب على مقدمة وثلثة كتب المقدمة فى مباحث تتعلق بالنظر الكتاب الاول فى الممكنات الكتاب الثانى فى الالهيات الكتاب الثالث فى النبوة وما يتعلق بها قال اما المقدمة ففى مباحث تتعلق بالنظر وفيها فصول آه اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث الآتية ومباحث الكتب الثلثة تتوقف على معرفة مباحث تتعلق بالنظر فلهذا جعل المصنف مباحث النظر مقدمة للكتب الثلثة ولما كان النظر ترتيب امور معلومة تصورية او تصديقية على وجه يؤدى الى استعلام ما ليس

للعلوم صار مباحث التصور والتصديق مبادى للنظر ولكن الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور سميت قولا شارحا وان كانت موصلة الى التصديق سميت حجة ودليلا وللنظر اقسام تتولد منها احكام ذكر فى المقدمة اربعة فصول الاول فى المبادى الثانى فى الاقوال الشارحة الثالث فى الحجج والرابع فى احكام النظر قال الفصل الاول آه اقول اعلم ان تعقل الشئ ادراكه مجردا عن العواشى الغريبة واللواحق المادية التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الادراك لان الادراك تمثل حقيقة الشئ عند المدرك يشاهدها ما به تدرك فهو على اربع مراتب احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشئ مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل ادراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية لكن لا بشرط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم ادراك المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس ومنهم من خص الادراك بالاحساس فح يكون مباينا للتعقل والعلم قد يراد به الادراك بالمعنى الاول فيكون كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالامر المعنوى وح يكون مباينا للادراك بالمعنى الاحساس واخص مطلقا من الادراك بالمعنى الاول وعلى كل تقدير يكون التعقل اخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم ويراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق اليقينى ثم العلم بالمعنى الاول قد قسمه الشيخ فى الاشارات الى تصور ساذج اى مجرد عن التصديق والى تصور معه تصديق وفى الشفاء الى التصور فقط والى تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض والتصور فى مثل هذا يغنيك ان تحدث فى الذهن صورة هذا التأليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو ان تحصل فى الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها ومنهم

ومنهم من قسم العلم الى التصور والتصديق فاراد بالتصور الادراك الساذج اى الادراك الذى لا يلحقه الحكم واراد بالتصديق الادراك الذى يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الادراك والحكم والمص قسم التعقل الى قسمين تعقل الشئ حال كونه منفردا عن الحكم عليه بشئ نفيا واثباتا وتعقل الشئ مع الحكم عليه باحدهما وسمى الاول تصورا والثانى تصديقا وانما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر انواع الادراك لان الامور المعلومة التى يكون ترتيبها فكرا ونظرا هى المتعقلات لا المحسوسات والمتخيلات والمتوهمات لما سنعرف ان الفكر هو الحركة فى المعقولات ولا يلزم من تقسيم التعقل الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق عدم انقسام سائر انواع الادراك الى قسمين وتسمية احدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا تسمية احدهما بالتصور فقط او بالتصور الساذج وتسمية الآخر بالتصور مع التصديق اى الحكم وقوله وحده حال من الشئ وقوله من غير حكم عليه بنفى او اثبات اى من غير ان يلحقه حكم باحدهما بيان لقوله وحده والمراد به انه لا يلحقه حكم لا ان يلحقه عدم الحكم ولكن انواع النسبة الثبوتية وانتزاعها وتعال لانواع الايجاب واثبات فى الانواع سلب ونفى والنسبة الثبوتية سوى ثبوت شئ لشئ على وجه هو هو كثبوت عرض للبياض فى قولنا البياض عرض او ثبوت شئ لشئ على وجه الاصحاب كثبوت قولنا كانت الشمس طالعة فى قولنا النهار موجود فى قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او ثبوت مباينة شئ لشئ على وجه الانفصال كالانفصال فى قولنا هذا العدد زوج او فرد او فى قولنا هذا العدد اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا على ان لا يلحقه الحكم يسمى تصورا وقوله

وتعقله مع ان يلحقه الحكم يسمى تصديقا وسماهما العقلا حصولا على انهما لا يتصادقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم خروج تصور كل من الطرفين عن التصور ودخوله فى التصديق لان تصور كل من الطرفين تعقل شئ وحده اى لا يلحقه حكم فيكون خارجا عن التصديق داخلا فى التصور لا يلزم ان يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لان تصور المحكوم عليه لا يلحقه حكم قوله وكلا منهما اى كل واحد من التصور والتصديق ينقسم الى بديهى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر والى كسبى يحتاج الى نظر وفكر على معنى ان البعض من كل منهما بديهى والبعض من كل منهما كسبى مثال التصور البديهى تصور الوجود والعدم ومثال التصديق البديهى الحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ومثال التصور الكسبى تصور الملك والجن ومثال التصديق الكسبى الحكم بحدوث العالم وقدم الصانع وح يكون التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف حصوله على نظر وفكر نظرا لان التصديق البديهى قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بان يكون كل من طرفيه او احدهما كسبيا والاولى ان يقال التصديق البديهى هو الذى لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر وفكر والبديهى بهذا المعنى يتناول المشاهدات وهى قضايا يستفاد العلم بها من الحس الظاهر وتسمى محسوسات مثل حكمنا بوجود الشمس او من الحس الباطن وتسمى وجدانيات مثل حكمنا بان لنا خوفا وغضبا ومنهم من فسر التصديق البديهى بالذى يحصل العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشئ وسمى الاول ضروريا فالبديهى بهذا التفسير اخص من الضرورى مطلقا وبالتفسير الذى ذكرناه لا مرادف له وينبغى ان يراد بالتصديق البديهى فى هذا التقسيم ما هو مرادف للضرورى والا لم ينحصر التصديق فى البديهى والكسبى ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق حكما والمص جعل التصديق

في التقسيم بحصول الشيء مع الحكم عليه بنفي او اثبات ذكره مثال التصديق الذي هو الحكم بالنفي والاثبات
لا الحملي ولا ان تفهان تنبيها على ان الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في التقسيم
تعقل الشيء مع الحكم باحدهما تنبيها على ان المختار غيرهم جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء
مع الحكم واما ثانيا فلان البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي
لانه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة وكل منهما محال
اما الاول فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية لما جهلنا شيئا منها اي لكان
الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات غير حاصل
لنا بلا نظر وفكر واما الثاني فلانه لو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلنا
على شيء منها واللازم باطل فان كثيرا من التصورات والتصديقات قد نحصل علمها بيان الملازمة
ان النظري انما يكتسب من معارف اخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة
لزم استناد كل منها الى غيره اما على موضوعات حتى ما يلزم الدور ضرورة لزوم عود الاكتساب
في شيء منها الى ما يتوقف عليه واما على موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل الى غير النهاية وكل من الدور
والتسلسل يستلزم امتناع تحصيل شيء من التصورات والتصديقات اما الدور فلانه يستلزم توقف تحصيل
شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصيله على نفسه لان المتوقف على المتوقف على الشيء
متوقف على ذلك الشيء وما يتوقف حصوله على نفسه يمتنع حصوله واما التسلسل فلان تحصيل
شيء من التصورات والتصديقات يتوقف حينئذ على تحصيل امور لا نهاية لها في العقل وحصول ما لا نهاية
له في العقل محال لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى والموقوف على المحال محال فتحصيل شيء من التصورات

التصورات والتصديقات يتوقف على تحصيلات غير متناهية وقد اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور
الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور والتسلسل ممنوع لجواز انتهاء التصور بحقيقته الى الاكتساب
الى التصور بوجه ما لا الى ما يكون بوجه حقيقته فانه غرض من عوارضه فالوصف بحقيقته والغرض ان
تصور المحكوم عليه بحقيقته يستلزم الدور او التسلسل لا نقول انما يلزم الدور او التسلسل لو توقف اكتساب
تصور الشيء بحقيقته على التصور بحقيقته وهو ممنوع لجواز ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته
من تصور شيء آخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ كل
شيء يتوجه العقل متصور بوجه ما فان قيل نختار ان التصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او مختلطا بان يكون البعض بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام في ضمن الخاص
وقد ابطلناه وعن الثاني بانا نختار ان الكل ضروري والجواب ان ببطل التصورات الكل واحد ما
صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع
افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من ابطال كل واحد من القسمين منفردا على الآخر بطلان هذا فانه لو كان
الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد التصور بوجه ما ولجميع افراد
التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منها مفقودا ولو كان الكل بهذا المعنى كسبيا يلزم الدور
او التسلسل واعترض ايضا بانه انما يلزم ان لو كان الكل كسبيا لكون القضايا المذكورة في بطلان
هذا القسم مكتسبة فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه كل قضية تذكر في بطلان هذا القسم
مكتسبة فتصحيح محتاج الى غيرها فيلزم الدور والتسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا المذكورة
في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر فان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا تم الاحتجاج مطلقا
و لعل المراد ان حصول القضايا المذكورة ان كان معلومة في نفس الامر فانه ان يكون

على المنع والا يلزم انتفاء هذا التقدير لاستلزامه خلاف ما في نفس الامر وكلامنا فيه اذا لم يكن معلومة يلزم انتفاء
هذا التقدير فلوا الملازم احلاف ما في نفس الامر وللاحكام الاسلام خلاف ما في نفس الامر واما ما يلزم
ذلك اذ لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع احيث بان هذه القضايا معلومة في نفس
الامر فان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلومية الان ما هو الواقع في نفس
الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما عن المنع والا يلزم المطلوب وهو
انتفاء كون مكتسبا في نفس الامر وعلى دفع الاعتراض بوجه آخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا
يكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد به انها تكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير
كون الكل مكتسبا كونه مكتسبا في نفس الامر فيتم الاحتجاج وان اراد به انها تكون مكتسبة على التقدير فمسلم
ولكن الاحتجاج موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير ولقائل ان يقول
لا نم ان التحصيل في الصورة الثانية موقوف يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى وهو ممنوع فانا ان اردتم به
انه يلزم احاطة الذهن بما لا يتناهى على سبيل التعاقب فلزومه مسلم وامتناعه ممنوع وان اردتم به
احاطة الذهن بما لا يتناهى دفعة واحدة فامتناعها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات
للاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع المسبب لجواز انتفاء المعد بعد وجود المعد له كالنعال البيتين فامتناع
احاطة الذهن بما لا يتناهى بطريق آخر وهو ان اللاحق موقوف على حركة فكرية والحركة الفكرية
لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بما لا يتناهى موقوفة على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو ممتنع لان
الزمان من اول وجود النفس متناه لانا نقول هذا موقوف البيان على بطلان التناسخ وحدوث
النفس فيلزم بيان الجلي بالخفي والاولى ان يقال في بطلان هذا القسم لو كان التصورات والتصديقات باسرها

باسرها مكتسبة لما حصل شيء منها بلا نظر وفكر واللازم باطل فانا نحصل لنا كثير من التصورات والتصديقات
بلا نظر وفكر **قال** والنظر الخ **اقول** لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج الى النظر والفكر احتاج الى تعريف النظر
والفكر والفكر يطلق على معان ثلثة احدها حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم الدودة الوسطى من الدماغ
اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات تسمى تخيلا والثاني وان كان لكن يسمى الاول
متفكرة وللثاني متخيلة وثانيها الحركة الاولى من الحركتين وهي الحركة الكيفية فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة
تقع في الكيفية النفسانية بان ترتسم الصورة الحاصلة في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان
النفس تلاحظ الامور عند الاستعراض فاذا كرر ما في الفكر والملاحظة هي النظر والتلازم بينهما اطلق اسم احدهما على
الآخر واستعمل استعمال المترادف وقد يطلق الفكر على معنى ثالث اخص مما ذكر وهو حركة النفس في المعقولات
مبتدئة من المطلوب متوجهة الى المبادي حتى تجد المبادي المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع
منها الى المطلوب والفكر بهذا المعنى هو الذي يترتب عليه العلوم الكسبية وما لاحظه النفس عند الاستعراض
على الوجه المذكور يسمى ايضا نظرا وقد يطلق اسم احدهما على الآخر ايضا بهذا المعنى باعتبار التلازم ولما كان المشهور
نظرا الى تجانب جنبيهما الجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركتين اي على الحركة الثانية من علمان الرجوع
منها اليه ولما كان العلوم المكتسبة متوقفة على الفكر بالمعنى الثاني والترتيب على الوجه الخاص لازم له لم اسمه المصنف
به والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى البعض
بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التأليف لانه لم يعتبر فيه نسبة الى ولكنه امور اراد به
اثنين فصاعدا وقوله معلومة اي متصورة او مصدق بها تصديقا يقينيا او غير يقيني والمطابق
الواقع والتصور والتصديق فان للتقييد الاعتقاد والظن وقوله على وجه يؤدي الى استعلام

مالك علوم لكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر بالمعنى الكلي ومنها التعريف باعتبار العلل الاربع

المادية والصورية والفاعلية والغائية ولم يلتفت الى التعريف بالعلل الاربع ان يحمل العلل

الاربع محمولات فانها لا تصور حمل لزوم صدق المعرف على المعرف والعلل لا تصدق عليه بل

المراد ان يحمل المعرف محمولات على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف تعريف الشيء المركب

باعتبار وجوهه لان علم المركب لا يتصور الا بالعلل المادية والصورية وغير الموجود لا يتصور

الا بالفاعل والغائية فيكون التعريف رسميا لان المحمولات باعتبار الامور الخارجة عن الشيء والمحمولات

بكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا وتعلم تركيب امور معلومة

خاصة ماخوذة من العلل المادية والصورية والفاعلية واحدة منها ويدل على ذلك مذكور

بالمطابقة والآخر بالالتزام وقوله على وجه يؤدي الى الاستعلام مالك علوم خاصة

ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور المرتبة ان كانت موصلة الى التصور سميت معرفا وقولا

شارحا وان كان موصلا الى التصديق سميت حجة ودليلا والاول كالحيوان الناطق الموصل الى

تصور الانسان والثاني كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب الموصل الى التصديق بان العالم

له سبب وقدم الكلام في القول الشارح على الحجة وضعا لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع

والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه غيره ولا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان

الاثنين يتوقف على الواحد ولا يكون الواحد موثرا فيه والقول الشارح مقدم بالطبع على الحجة لكن لان

القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق

موقوف على تصور طرفيه وتصور النسبة بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد من الثلثة ولا يكون

ولا يكون من التصورات مؤثرا في التصديق قال الفصل الاول اه اقول الفصل الاول في الاقوال الشارحة

ذكر فيه ثلثة مباحث الاول في شرائط المعرف الثاني في اقسام المعرف الثالث في بيان ما يتوقف ويتوقف

المبحث الاول في شرائط المعرف معرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفة الشيء والمراد بمعرفة الشيء

المعرف التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليتناولهما

هذا التعريف لكن على هذا التعريف يلزم ان يكون المحدود والمرسوم معرف الحد والرسم لانه يصدق على المحدود

والمرسوم ان معرفته يستلزم معرفة الحد والرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس

لكن الاستلزام اعم من استلزام الملزوم للازم وبالعكس ودلالة العام على الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون

معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا انما يتم على مذهب من جوز التعريف بالمفرد واما من لم يجوز التعريف

بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي يكون

معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة واعلم ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر يجب ان يكون

متصورا بوجه ما لامتناع طلب المجهول المطلق وكل تصور مطلوب يكون حاصلا من تصور مفرد منها التصور المطلوب وكل تصور غير التصور بوجه ما

والمتصور بوجه ما مدخل في المتصور المطلوب بحقق التصورين ووقوع المطلوب على التصور المطلوب

نعم جاز التصور المطلوب على معرفة الشيء بتجديد تصور تصور الشيء المرتجح الى الاحتياج

المعرف الى معرف كذلك اللازم باطل لان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف آخر لاحتاج معرف المعرف

وليس كذلك لو كان للمعرف معرف يلزم تساويهما لان شرط المعرف مساواته للمعرف ولكنه احق منه

لانه معرف خاص من دونه يكون معرفا للمعرف فلا يصح التوصف آخر عن الاول فان معرف المعرف مندرج تحت

المعرف المطلق من حيث هو معرف وعمادي سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق فلذا عرفنا مطلق

المعرف بالمعرف من حيث هو معرف بل اضافة الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المعرف بنفس

تصور مفهومه معلوما فلا احتياج الى معرف آخر فكذلك باطل لان المجموع المركب من المعرف

مع الاضافة معرف باعتبار المعرف بالاضافة ولا يلزم من كون الطرفين معلومين بالفعل كون المجموع

منهما غير محتاج الى معرف والجواب الحق ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية منقطع بانقطاع

اعتبار العقل فان الجهل لا يعتبر معرف المعرف من حيث انه معرف وبه يجوز المعرف وهذا

الاعتبار لا يحتاج الى معرف فقد يلتفت العقل الى هذه وسلسلة من حيث هو فيحتاج الى معرف

ولا يعتبر العقل على حد الوجدان فينقطع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل على حد الاحد والجواب عن الثاني

انه يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه وتعريف

المعرف كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص احق منه وهو باعتبار انه

مساو معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم

بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون ما جعل

معرفا في حالة اذا علم علم المعرف واذا جهل جهل كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فان علم الفرد مساو

للزوج في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا لزم ان يكون العلم به قبل العلم به

فيلزم تقدم الشيء على نفسه سواء جعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة اي الابنية نقلة

او جعل نفس المعرف مع غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني مثال

للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه سواء يتوقف الاخفى على المعرف اولا ثم يتوقف عليه

واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر او باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي

ارتفاع الوهم فهو موجود فانه يحمل كبرى لقولنا آخرا الوهم يوجب ارتفاعه ارتفاع الوهم المنتج المطلوب

وانما اشترط كون تلك المقدمة شيئا واحدة يكون حدا او مغايرا لحدود القياس لئلا يخرج القياس

بالعكس المستوي فانه حدود القياس بعينه بخلاف الحدود مثلها لان عكس النقيض يغير

حدود القياس بخلاف العكس المستوي والمراد باللزوم اللزوم الذاتي اعم من البين وغير البين فيندرج

فيه القياس الكامل وغيره وقوله قولا آخر يغاير كل واحد من المقدمتين والا يلزم ان يكون

كل قضيتين مثلا يشتمل قياسا لاستلزامه كل واحد منهما لا يقال باعتبار هذا القيد

بعض ان لا يكون القياس الاستثنائي الذي استثنى فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان

اسج د ولكن اسج د لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم

في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي والاخرى وضع المقدم

ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم جد واحدى المقدمتين ان كان

اجد والمقدمة الاخرى اب ثم القياس ان كان يشمل النتيجة او نقيضها بالفعل يسمى استثنائيا

كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس

بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس

طالعة والنتيجة قولنا لم تكن الشمس طالعة فنقيضها مذكور في القياس بالفعل وان لم يشمل النتيجة

ولا نقيضها بالفعل يسمى اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث

وقولنا العالم حادث نتيجة ولم يشملها القياس ولا نقيضها بالفعل قال والاول اه اقول

والاول اي القياس الاستثنائي هو ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان

او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ج

هذا انسان فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بوجود احد المتنافيين على عدم الآخر او بعدم احد المتنافيين على وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج فعلى هذا القياس الاستثنائي مشتمل على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة ولا يخفى انه يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم او يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمنافاة بين الامرين ليلزم من وجود احدهما عدم الآخر ومن عدم احدهما وجود الآخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة حقيقية ان كانت المنافاة في الصدق والكذب اي لا يصدقان ولا يكذبان معا كالمثال المذكور ومانعة الجمع ان كانت المنافاة في الصدق فقط اي لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان كانت المنافاة في الكذب فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان تكون موجبة كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الآخر ومن عدمه وجود الآخر ويكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية قال والكلام الآن في الاقتراني اقول لما فرغ من الكلام في الاستثنائي شرع في الكلام في الاقتراني والحملي

بحسب ما تركب منه من القضايا ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات الصرفة او منها ومن الحمليات والمقصود هنا الاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي من مقدمتين يشتركان في امر يتناسب طرفي المطلوب ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب وينفرد احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه بحسب الغالب اخص من المحكوم به وتنفرد المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه بحسب الغالب اعم من المحكوم عليه وتسمى المقدمة التي فيها الاصغر صغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر كبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس فقولنا كل انسان حساس هو المطلوب والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي هي جزء القياس تسمى مقدمة وما تنحل اليه المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة تسمى حدا للقياس فلكل قياس ثلثة حدود الاصغر والاوسط والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل تسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه والاشكال اربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول ويسمى بالاول لانه بديهي الانتاج فيتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب اعني الايجاب الكلي او محمولا فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى

الذي هو اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله ولانه ينتج الكلي الذي هو اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوعا فيهما اي في الصغرى والكبرى فهو الشكل الثالث جعل ثالثا لانه يشارك الاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته الاول في المقدمتين قال والاول منها يشترط آه اقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك ويشترط في انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة يكون الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على ما صدق عليه الاوسط بالفعل والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه بعضه ولا يلزم تعدية الحكم من الاوسط الى الاصغر فيسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب هي الحاصلة من ضرب كل واحد من السالبتين في المحصورات الاربع كبرى وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من الكبرى الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغرى فبقي الضروب المنتجة اربعة الصغرى الموجبة الكلية

ان تشكل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بصدقه على كل الاكبر وسلبه عن بعض الاصغر او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر

الكلية والجزئية وكل واحد مع الكبرى الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول منه ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض ج ب كل منهما مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى السالبة الكلية كقولنا ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء من ج ا او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وقوله او بعضه بعد قوله صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر بقرينة على كل الاكبر

على بعض الاصغر معلق بقولنا او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل الاصغر وبقوله وصدق
الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط بعد بين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله
او سلبه عن كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر معلق بقوله صدق الاوسط
على كل الاصغر وبقوله او سلبه عنه بعد بين او يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه
الاخير معطوف على كله معلق بقوله او بعضه بعد قوله بصدق الاوسط على كل
الاصغر وبقوله او سلبه عنه بعد بين او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر
وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال الثاني
ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر او بعكسه على سلب الاكبر
عن كل الاصغر او بصدق الاوسط على بعضه وسلبه عن كل الاكبر او بسلبه عن بعض الاصغر
وصدقه على كل الاكبر على سلب الاكبر عن بعض الاصغر وذلك بشرط ان يتحد زمان
السلب والايجاب او يكون احدهما دائما اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف
مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز اشتراك المتفقات والمختلفات في ايجاب شيء
واحد عليهما وفي سلب شيء واحد عنهما وح يشاهد الالتباس في الشكل الثاني من
موجبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما وكذا اذا الف من
سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما على التعيين

على التعيين وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
حيوان والحق التوافق وهو كل انسان ناطق ولو بدل الكبرى بقولنا وكل فرس
حيوان كان الحق التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء
من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق التوافق وهو قولنا كل
انسان ناطق ولو بدل بالكبرى قولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق التباين
وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الجسم ليس
بناطق والصادق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين
وهو قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض
الحيوان فرس او بعض الحيوان الصاهل فرس والحق في الاول التوافق وهو
قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو قولنا لا شيء من الانسان بصاهل
فسقط باعتبار هذا الشرط الثاني ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحد من
الجزئيتين كبرى مع المحصورات الاربع صغرى ويسقط باعتبار الشرط الاول بسقط
اربعة اخرى وهي الحاصلة من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين
صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل واحدة من السالبتين صغرى فبقي الضروب
المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الكلية صغرى مع
الموجبة الكلية كبرى والموجبة الجزئية صغرى مع السالبة الكلية كبرى والسالبة الجزئية

اشارة الى الضرب الاول
صغرى مع الموجبة الكلية كبرى والشكل الثاني الاول ان يستدل بصدق الاوسط على كل الاصغر
وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او بعكسه اي يستدل
بسلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء
من ج ب وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شيء من ج ا وقوله
على سلب الاكبر عن كل الاصغر معلق بالضربين الاولين فان نتيجتهما واحدة وهي
السالبة الكلية او يستدل بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يستدل بسلب الاوسط
عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا
ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا وقوله على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر معلق بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الجزئية
وشرط انتاج هذه الضروب الاربعة احد الامرين اما اتحاد زمان السلب والايجاب
او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب الذات او الدوام بحسب
الوصف وذلك لانه لو لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس المذكور
كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما و
لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع بينه وبين الشمس لا دائما مع كذب قولنا ليس
بعض القمر بقمر بالامكان العام قال الثالث ان يستدل بصدق الطرفين على كل
الاوسط او احدهما عليه والآخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او بصدق

او بصدق

او بصدق الاصغر على كله وسلب الاكبر عن كله او بعضه او بصدقه على بعضه وسلب الاكبر
عن كله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اقول واما الشكل الثالث فشرط الانتاج ايجاب
الصغرى وكلية احدى المقدمتين اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف
الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل انسان حيوان وكل انسان
ناطق والحق في الاول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء
من الفرس بناطق ولو بدل الكبرى قولنا لا شيء من الانسان بصاهل او لا شيء
من الانسان بحمار صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وهو كل فرس صاهل و
في الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار واما كلية احدى المقدمتين فلانهما لو كانتا
جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض
الحيوان فرس والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو
لا شيء من الانسان بفرس ولو بدل بالكبرى قولنا ليس بعض الحيوان بناطق او ليس
بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول التوافق وفي الثاني التباين
فاذا سقط عشر اضرب ثمانية منها بالشرط الاول وهي الحاصلة من السالبتين
صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الضربان الحاصلان
من موجبة جزئية صغرى مع الجزئيتين كبرى فبقي الضروب المنتجة ستة الصغرى الموجبة الكلية
مع المحصورات الاربع كبرى والصغرى الموجبة الجزئية مع الكليتين كبرى ولا يخفى ان هذا
الشكل لا ينتج الا جزئية لان اخص ضروب هذا الشكل الموجبتان الكليتان والكليتان

والكبرى سالبة وبيان الانتاج كما لجواز كون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان
وكل انسان ناطق او كلي ولا شيء من الانسان بفرس والصادق في الاول بعض الحيوان ناطق
وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس وانما لم ينتج مع ان القرينتين الكليتين لم ينتجا الثاني لكونها
اخص من القرينة الشاملة فان الاول اخص من كل من قرينتي الضرب الموجبتين والثاني
اخص من كل من قرينتي الضرب موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم
والا لانتج الاخص لان نتيجة الاعم لازمة للاعم ولازم الاعم لازم للاخص ولازم اللازم
لازم وفي الشكل الثالث ضروب ستة الاول يستدل بصدق الطرفين اي الاصغر والاكبر على كل الاوسط
كقولنا كل ب ج وكل ب ا او بصدق احد الطرفين على كل الاوسط والطرف الآخر
على بعض الاوسط وهو على وجهين احدهما ان يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط
وصدق الاكبر على بعض الاوسط كما لو بدل بالكبرى المذكورة في المثال قولنا بعض
ب ا وثانيهما ان يستدل بصدق الاكبر على كل الاوسط وصدق الاصغر على
بعض الاوسط كما لو بدل بالصغرى قولنا بعض ب ج على صدق الاكبر على بعض الاصغر
اي يستدل بالضروب الثلثة على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا او يستدل
بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط او سلب الاكبر عن
بعض الاوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا او ليس بعض ب ا او يستدل
بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاكبر عن كل الاوسط كقولنا بعض ب ج
ولا شيء من ب ا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بالضروب الثلثة على

على سلب الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا **قال** الرابع آه **اقول** الشكل الرابع شرط انتاجه
ان لا يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانتا من جنس واحد
كما اذا كانت المقدمتان سالبتين او جزئيتين او من جنسين كما اذا كانت احديهما سالبة والاخرى
جزئية اللهم الا اذا كانت الصغرى موجبة جزئية فانه يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية اذ ذاك اما الاول
اي عدم اجتماع الخستين فيما اذا لم تكن الصغرى موجبة جزئية فلانه لو اجتمع الخستان فيه على
تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من الانسان
بفرس ولا شيء من الحمار بانسان ولا شيء من الصهال بانسان والحق في الاول السلب وهو
لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صهال ولو بدل بالكبرى قولنا بعض
الحيوان انسان او بعض الناطق انسان صار الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة
كلية والحق في الاول التوافق وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس
بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بناطق وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول
التوافق وهو كل انسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الفرس بانسان وكقولنا بعض
انسان وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الحمار ليس بناطق والحق في الاول التوافق
وهو كل انسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بحمار وتلك القرائن
اخص مما اجتمع فيه خستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية
والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمع فيها خستان احدى عشرة الصغرى
الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية و

والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية
والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الاربع كبرى
والقرينة الاولى من القرائن المذكورة وهي المركبة من السالبتين الكليتين اخص من
من السالبتين الجزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية
صغرى وسالبة كلية كبرى والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهي المركبة من صغرى
سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية
والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة
الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من القرائن
المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية اخص من الصغرى الموجبة
الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فقد ثبت عقم احدى عشرة
قرائن من اشتراط الامر الاول واما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية اذا كانت الصغرى
موجبة جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان
وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول التوافق وهو كل انسان ناطق وفي
الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي اخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم فسقط بالشرطين ثمانية ضروب الباقية من الضروب خمسة الصغرى الموجبة
الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة
الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا تنتج الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر

الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج
كليا لكونه اخص منها كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان ومتى
لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا
لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية
ففي الشكل الرابع ضروب خمسة الاول يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر
كقولنا كل ب ج وكل ا ب او بصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط على
بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا
بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض الاصغر او يستدل بصدق
الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب او
يستدل بصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ب
ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل بهذين الضربين على سلب الاكبر
عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر
على سلب الاكبر عن كل الاصغر **قال** فالقرائن آه **اقول** قد تبين مما ذكرنا ان القرائن
الكاملة المنتجة ستة وعشرون اربع استثنائية اثنتان من الاربع مؤلفتان من الشرطية
المتصلة الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنتان من الاربع
مؤلفتان من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الجمع الموجبة العنادية ومن
وضع احد جزئيها واثنتان وعشرون اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وست

في الشكل الثالث وحسن الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الثلث رسومها واجزاؤها
والحجج واجزائها واحكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فلنقتصر على ما ذكر
لكون الشرح موافقا للمتن قوله الثالث في مواد الحجج آه اقول المبحث الثالث في مواد الحجج
وهي القضايا التي تتالف منها الحجج والحجج اما ان يكون علمها بان يكون ماخوذة من العقل
ومن غير افتقار الى سماع او نقلية بان يكون للسماع مدخل فيها والاول كقولنا العالم ممكن
وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني كقوله تبارك الله امور بعاصي لقوله افعصيت
امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا انكان الخصم
فانه يجوز ان يكون الحجة مركبة من العقلي والنقلي فيكون الحجة اما عقلية او نقلية محضة او مركبة منهما لانا
نقول النقلي المحض بحيث لا يكون للعقل فيه مدخل محال فان الحجة سواء كانت عقلية او نقلية
لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها يتوقف صدقها على
العقل فالعقلي المحض صحيح فالحجة في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكر ثابت اللهم الا ان
يراد بالنقلي المحض ما يكون مقدمتاه ثابتتين بالنقل وبالعقلي المحض ما يكون مقدمتاه
ثابتتين بالعقل وحينئذ لا يكون الحجة منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث
وهو المركب من العقلي والنقلي بان يكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا
الوضوء عمل وكل عمل بالنية لقوله عم الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية
والنقلي عند الوجه الاول يجعل قسمي العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخير فجعل ثلثة
اقسام عقلي محض ونقلي محض ومركب منهما والاولى اي الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية

قطعية ضرورية او مكتسبة وتسمى برهانا ودليلا واما ان يكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابة
وامارة واما ان مقدماتها مشتبهة بأحدها اي بالقطعية وبالظنية والمشهورة وتسمى مغالطة
والبرهان مؤلف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة ما هي مؤلف
من مقدمات ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منهما او من احديهما ومن قطعية منتج لظنية
والمغالطة هو ما مؤلف من قضايا مشتبهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة قال والمبادي
اليقينية آه اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية اعني البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان
يبين مباديها وهي القضايا التي تتألف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية
هي المبادي الاول للبرهان وهي قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور
طرفيها بالكسب او بالبديهة او تصور طرفيها احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبديهة كقولنا الكل
اعظم من الجزء والممكن في وجوده يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يحكم العقل
بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة يتصورها الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج فان
العقل جزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط يتصور عند تصور الزوج والاربعة
وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة يتصور الانقسام بمتساويين
فيحصل عند تصوره حكم بان الاربعة منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج فهذا
فالاربعة زوج وتسمى مثل هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين يكون الوسط
متصورا فيحصل الكبرى في تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم العقل بها اي قضايا
يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس مضيئة والنار حارة

او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا خوفا وغضبا وجوعا وعطشا والما وتسمى هذه
القضايا مشاهدات وحسيات فان الحاكم هو العقل في الحكم بواسطة الحس
فسمي الحس حاكما لان الحكم بسببه او قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد الحس بل بمجرد السمع مثل ان يخبر عن محسوس
يمكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات
كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية والجهاد اي اعتبر كون الخبر عن محسوس لان
غير المحسوس لا نفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان المستحيل وقوعه
لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عنه جمع كثير غير محصور لكثرته واعتبر جزم العقل
بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب لا نفيد خبرهم
الجزم به او قضايا يجزم العقل بها والحس غير الحس مثل ان يشاهد ترتب اثر الشيء
على غيره مرار الكثيرة بحيث يحكم العقل بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن ليس انضمام قياس
خفي اليها وهو انه لو كان الترتب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا لكن بان شرب
السقمونيا مسهل للصفراء الا انها عقيبه مرارا متكررة وتسمى تلك القضايا التجربيات
وقد يكتفي المشاهدة مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد
من الشمس لاختلاف هيئات تشكله النورية بحسب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات
والفرق بين الفكر والحدس ان الوسط ان انتقص بالتحريك النفس طلبا له فهو الفكر وان
حصل الوسط للنفس من غير شوق وطلب او عقيب طلب وشوق من غير حركة وتمثل ما هو
وسط له فهو الحدس وكذا الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان

الى ان حصل للمطلوب لو بسطه فان الانسان ما لم يجرب الدواء اما بنفسه او بغيره او ما يطابقه عين
من تجربة احد لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك وقد يرجع
على كل واحد من هذه المبادي اعتراضات وشكوك لكن لما لم يتعرض المص لها اعرضنا
عنها قوله واما الظنيات آه اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة
فمنها الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان
يطوف بالليل فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما
المشهورات فقضايا اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم مثل العدل
حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية كقولنا
كشف العورة عند الناس مذموم ويعرف الفرق بين المشهورات وبين الاوليات
بان الانسان لو جرد نفسه من جميع الهيئات النظرية والعلمية وقدر انه خلق دفعة من غير
ان يشاهد احدا او يمارس عملا ثم عرض نفسه القضية فانه لا يحكم بها بل يتوقف فيها
واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه مع ملاحظة الطرفين لم يتوقف فيها بل يحكم بها قال واما
مقدمات المغالطة آه اقول واما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة
يحكم بها الوهم في امور غير محسوسة قياسا على المحسوسات اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس
يكون كاذبا كقولنا ان كل موجود فانه جسم او حال في جسم ولولا ان العقل والشرائع فنتها
لعدت من القضايا الاولية وعلامة كذبها ان الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة
بنقيض حكمه واذا وصلا الى النتيجة نكص الوهم على عقبيه واستبعد وقد تستعمل في المغا

المخيلات ومتى قضايا تذكر لترغيب النفس في شيء وتنفيرها عنه وتوثر في النفس عند ورودها تاثيرا عجيبا من قبض او بسط وقد يكون صادقة واكثر ما يستعمل من المخيلات وانما يستعمل في القياسات الشعرية مثل قولهم المرغب الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط النفس وترغب فيها وكقولهم المنفر عن العسل العسل مرة مقيئة فتنفر عنها الطبع قال والسادسة آه اقول لما فرغ من الحجج العقلية شرع في الحجج النقلية والسادسة اي الحجة النقلية فلا يصح نقلها عمن عرف صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق ما ادعوا وذلك يدل على صدقهم عقلا واعلم ان الحجج لا تفيد اليقين الا عند التواتر لانه يمتنع ان نعرف صدقهم بالنقل والدليل النقلي انما يفيد اليقين اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين ولا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر عندنا لان التواتر عند غيرنا لا يفيدنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية اي مفرداتها واعرابها وتصريفها وتركيبها لان النقلي انما يفيد المقصود بحسب دلالة الوضعية والدلالة الوضعية انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل كذبهم فلا يحصل اليقين بالمقصود وعلمنا عدم الاشتراك لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم ببقاء المراد في الزمان الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لترجح على النقل اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم

العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يترجح المعارض العقلي على النقل لترجح النقل عليه او وقعا في حيز التعارض والاول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل لتصديق الفرع وهو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزام تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل واذا انتفى انتفى هذا اذا ترجح النقل على العقل واما اذا وقعا في حيز التعارض لم يحصل اليقين في معنى النقل فثبت عدم اليقين مع وجود المعارض العقلي قال الفصل الرابع آه اقول لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى الثالث وجوبه الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية يقولون بالحس وفي المنع فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات زاعمين ان المقصود فيها الاخذ بالاولى واما الجزم فلا سبيل اليه واعتبروا في العدديات والهندسيات ان النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات او التصديقات الالهية او غيرها اما في التصور فاستعلام من الاقوال الشارحة واما في التصديق فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في حال او عدم اللازم وهو طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي بعدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم وجود النهار وايضا

فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله مؤثر علم ان للعالم مؤثرا فثبت ان الفكر الصحيح في الالهيات يفيد العلم لان الدليل الذي من الالهيات ولزم منه بطلان المذهبين قال احتجت السمنية آه اقول احتج السمنية بوجهين الاول ان العلم الحاصل عقيب النظر الصحيح ان كان ضروريا لما بان في خلافه اي لما ظهر خطاؤه لان الضروري اي لا يظهر خطاؤه لكن كثيرا ما ينكشف الامر بخلافه اي يظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل فان قيل على تقدير ان يكون العلم الحاصل عقيب النظر نظريا وعاد الكلام في لازم النظر الثاني لزم التسلسل فلم لا يجوز ان يكون لازم النظر الثاني ضروريا حينئذ اذ كان العلم الحاصل عقيب النظر الاول نظريا فلا يلزم ان يكون لازم النظر الثاني نظريا لكن ذلك تحكم والتخصيص بلا مخصص وهو يلزم الشك لقائل ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكر في المحصل ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر نظري فالترديد فيه قبيح واما ثانيا فلان العلم الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المفيد له ولا احتياج الى نظر ثان حتى يعود الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما ذكرناه قال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا فانا كثيرا ما ينكشف الامر بخلاف ولا نظريا والا لزم التسلسل ووضوح ولعل الشارح اراد هذا لكن عبارته لا تفيد والوجه الثاني ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان كان لم يكن معلوما فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب والوجه الثاني ان الذهن لا يقوى على الحكم بمقدمتين لا نجد من انفسنا

انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجيه الذهن الى مقدمة اخرى فاذا فرغ الذهن ابطل النظر اذ العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق واجيب عن الاول بان العلم بان المطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح ضروري والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة التي هي للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما بان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطاء بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل ان يقول اختار هذا الشق وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة التي هي صحيحة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة لانه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون الجواب حينئذ مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال ما هو مقابل النظري لا الضروري بهذا المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته في الترديد وايضا لا يكون حينئذ قوله لظهور الخطاء بعد ثم مستقيما فان انتفاء ظهور الخطاء بعد لازم للضروري الذي هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى واما ثانيا فلانه حينئذ لا مدخل لقوله والعلم باستلزام المقدمتين على الهيئة التي هي صحيحة ضروري في الجواب هذا تقرير الجواب على الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الذي قرره الامام فبان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الى صحة فاستلزم الاعتقاد الحاصل عقيب النظر الصحيح علم ان هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر

والحاصل ان التصديق بان العالم حادث والحاصل عقيب النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه في ذلك
التصديق وهو العالم حادث والحاصل عقيب النظر حصل بالنظر فلو كان ضروريا لما ظهر بعد
خفائه ولما ظهر الخطاء بعد النظر الصحيح ثم واختار الامام في المحصل ان العلم بان
العالم حادث والحاصل عقيب النظر علم نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة من المقدمتين اذا كان
ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة انتهائها كذلك
وعند علم ضروري بان اللازم حق لضرورة اي اليقيني ضرورة اي نفس علم بالضرورة ان
الحاصل علم من غير توقف على شيء آخر ولا يلزم التسلسل اي احتياج الامام من التردد بذلك الشق
الثاني وسوءه نقل الا ان هذا التصديق موقوف على العالم حادث والحاصل عقيب النظر لانه هو
المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظر وما سوق على النظري نظري على راي الامام
واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان اضطر
الى الجزم بكون الحاصل علما واحتج من الوجه الثاني بان طرفي المطلوب معلومان والنسبة
مبهمة اي بكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل عند العقل انها ثابتة
واقعة على التعيين ولكن اذا كان معلوما فلا طلب فلما اذا كان المطلوب معلوما على هذا
الوجه لم يمتنع طلبه لانه من حيث التصور بوجه الذي من مطلب حصول احدهما اي الحكم
الايجابي او السلبي على التعيين ولكن اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا
حصل الحكم الايجابي او السلبي على التعيين الذي هو المطلوب يميز عن غيره وعلم
بواسطة تصور الطرفين الى ما هو المطلوب على ان قولهم اذا حصل كيف يعرف انه مطلوبه

مطلوب لا وجه له لان المطلوب هو العلم الذي هو لازم النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم
بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو المطلوب ثم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء
الاول وانما حصل الجواب بالتصديق والايقان ولم يكن شاملا للتصور ايضا لان الجواب
عن التصور هو بعدم واحتج على الثالث بان الذهن لا يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر
طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة في المنفصلة بينهما وذلك يدل
على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة والمعاندة
موقوف على تصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين
بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد
من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصور
ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيها من الحكم ونعلم
بالضرورة ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا
والحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول العلم بالمطلوب وكذلك
المقدمتان والاسباب المعدة لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد
واحد قال واحتج المهندسون بوجهين الاول اقول احتج المهندسون المنكرون لافادة
الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر مفيدا للعلم في الالهيات
لحصل عقيب النظر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم مثله كذلك
اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق

والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وهو لامتناع الحكم بانتساب امر الى شيء بدون تصور
كل منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله تعالى غير متصورة
فانه غير معقولة ولا جائز التعقل لما سنذكره في الكتاب في الالهيات ولا يكون ذ
ات الله تعالى محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي
يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف
العقلاء فيها واللازم باطل واما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك ترى
في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا النفس
هي هذا الهيكل المحسوس والى هذا ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة
وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس
سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر وذلك السارية هو المخاطب والمثاب
والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقه
تداعى الى الانفكاك والى هذا مال امام الحرمين وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم
من قال النفس جزء لا يتجزى في القلب ويعزى هذا الى النظام وابن الراوندي
ومنهم من قال النفس المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج الذي يستحقه بحسب نوعه
كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك القدر من الاعتدال بطل المزاج
وتداعى البدن الى الانفكاك وهذا مذهب القدماء من الاطباء ومنهم من قال
انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في متحيز يدبر

هذا الهيكل المحسوس حافظة له فانهم مخاطب مثاب معاقب والى هذا ذهب المحققون
من الحكماء واختاره الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا
كان حال الانسان مع اظهر الاشياء اليه واقربها اليه كذلك فما ظنك بابعدها عن الاوهام والعقول
وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقل به وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول
بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات
الله تعالى كذلك اي متصور باعتبار ما فيجوز ان يحكم بالتصديق بانتساب امر اليه فيجوز
ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في ماهية
النفس لا يقتضي عدم افادة النظر الصحيح العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب
عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اختلالهم بعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح
وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر الصحيح في الالهيات بل دليل على
عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره لان الوهم يلابس العقل
فيما يأخذه فان ما يأخذ العقل في المسائل الالهية من الطبيعيات التي هي مدركة
بالوهم فيلتبس اي يخالط الوهم العقل فيما يأخذه من الطبيعيات والباطل
يشاكل الحق في مباحثه فان وقف على الوهم فيما يتبع المحسوسات بالحق يشاكل الحق
فانه يحكم على المحسوس بحكم على ما ليس بمحسوس قياسا عليه ولاجل ان الوهم
يلابس العقل فيما يأخذه وان الباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالف في مباحث الالهيات
الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد

من الاذكياء الذين لهم عقول صافية واذهان لا يخفى عليهم بالشبهة قال فوقع له اقول
لما بين ان النظر الصحيح بعد العلم يترتب عليه شرع في تفصيله الاول ان النظر الصحيح بعد الذهن
لقبول النتيجة من مبدأ فياض والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي
الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم باطراد العادة لكن كحصول الشبع عقيب الاكل
من غير وجوب وهو ما عند المتكلمين اي النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه
عقيبه على سبيل الوجوب وهو مختار امام الحرمين والاصح عند الامام وقال المعتزلة النظر
الصحيح يولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء آخر فالفعل
الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشر وبواسطة هو التوليد كحركة اليد والمفتاح
فان حركة المفتاح بواسطة حركة اليد فيكون متولدا والنتيجة تولدت من الناظر بواسطة
النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات
فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة
ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب
بغير الاختيار وتحرير ان يكون لا اثر الحادث محتاجا الى الفاعل بالاختيار واحتاج بالاختيار
والمعتزلة لما اعتقدوا اسناد افعال العباد اليهم اسندوا العلم الى
الناظر بواسطة النظر فحكموا بالتوليد والدليل على بطلان التوليد ان العلم شيء
ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة
بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط

شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير
وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم
بهذا الامتناع ضروري الوجه الثالث مذهب الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين
في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بالنتيجة لجواز الذهول عن الاندراج بل لا بد مع ذلك
استحضار المقدمتين من امر آخر وهو التفطن لكيفية اندراج العلم بالمقدمة الجزئية
تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر فانه لو لم يحصل هذا العلم اعني العلم
بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ايضا
ان كل بغلة عاقر ثم مع العلم بهاتين المقدمتين الكلية رأى بغلة منتفخة البطن
وظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو
حق قال الامام وهذا ضعيف لان الاندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون
معلوما مغايرا للتينك المقدمتين فيكون مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج
ويكون الكلام في كيفية التئامها مع الاوليين كالكلام في كيفية التئام الاوليين
فيفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا
للمقدمتين استحال ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهنا
لا مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن
احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند احضارهما في الذهن
فلا نسلم انه يمكن الشك في النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى

المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان كذلك لكان مقدمة اخرى
قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى هو ان الانتاج يتوقف عليه فمسلم لكن لا يلزم
من ذلك احتياجه الى التئام بينه وبين الاوليين بل لا بد له من دليل وان عنيت
بكونه مقدمة اخرى انها مقدمة نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى
الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى التئام بينهما والى اندراج احدهما في الاخرى
ثم واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم نعلم بان هذه البغلة داخلة تحت
قولنا كل بغلة عاقر لا نعلم ان هذه المقدمة البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره
الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر
لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون
هذا العلم ففيه كلام والشيخ لما ذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه واما
اورده على سبيل المثال فالاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال فقول المصنف
الاشبه انه لا بد بعد استحضار المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة التي هي منتجة لها
والالما تفاوتت الاشكال الاربعة في جلاء الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب
ما ذكره الشيخ الوجه الثالث المشهور ان النظر الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه
المادة او الصورة او كلاهما فاسدا اي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في
في الانتاج بحسب الصورة او بحسب المادة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد
العلم وهو الجزم بنتيجة كاذبة وقيل بخلافه اي النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد

اي وان لم يكن
الانتاج موقوفا
بعد استحضار المقدمتين
على ملاحظة الترتيب
والهيئة العارضتين
لهما صح

العلم قال الامام وهو الحق عندي فان كل من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر
لزم حصول هذين الجهلين استحال ان لا يعتقد ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل
واحتج من قال ان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو استلزم الجهل لكان نظر المحق في شبهة المبطل
يفيد الجهل اجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في
في دليل المحق يفيد العلم فان جعلت ذلك شرط الافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو
جوابنا عما قالوه بان نقول المحق اذا نظر في شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل لفقد
شرط الافادة فان شرط افادته الجهل اعتقاد صحة تلك
المقدمات قال المصنف والحق انه ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل
وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا
على المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة لان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة
وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة
والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء ما هو صالح للاستلزام اذ المستلزم هو القياس على النحو
الخاص قال الثالث آه اقول المبحث الثالث في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى والحاجة الى
المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله
سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسماعيلية فانهم يوجبون
نصب الامام ويحيلون خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم ليهدي الخلق
الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون

بعدم اللزوم

لا لكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم الامام المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم افترقوا فرقتين
فرقة قالوا العقل لا يهتدي الى معرفة الله تعالى اصلا بل هو معزول بالكلية عن المطالب الالهية
وفرقة قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكن غير مستقل
بالمعرفة بل لا بد من امام معصوم يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع
الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقول الناس نسبة الشمس الى الابصار وكما ان الابصار
لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا طلعت الشمس تقوى الابصار بنور الشمس
فيمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف الالهية وبوجود
الامام تقوى عقولهم بعقل الامام فيقدر على ادراك المعارف واحتج الاشعري عليهم بان
النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين الاول ان الخلاف والمراء
اي المجادلة مستمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل في ذلك لما كان كذلك اي
لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء في ذلك واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك
فلا بد من حاكم احكم من العقل وهو الامام المعصوم الثاني ان الانسان وحده لا يستقل بتحصيل اضعف
العلوم كعلم الحياكة والخياطة فضلا عن النحو والنجوم بل لا بد من استاذ يهديه واذا كان حالهم كذلك في اضعف
العلوم فما ظنك باصعبها وهي معرفة الله تعالى وصفاته واحكامه واجيب عن الاول بان العقلاء ما اتوا بالنظر
الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم الخلاف والمراء واجيب عن الثاني بانه لا نزاع
في العقول العسلم ولا اشكال انه لو كان معلم يعلم المبادئ الى نتائجها ويعلم الحجج ويزيل
الشكوك والشبه كان ادق واسهل انما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل على الامتناع

قال الثالث آه اقول اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهبت
الحشوية الذين قالوا الدين يتلقى من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله تعالى غير واجب بل
الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق للواقع وذهب الجمهور من المسلمين الى ان معرفة الله تعالى واجبة
ثم افترق هؤلاء فرقتين فرقة قالوا الطريق الى معرفة الله تعالى انما هو الرياضة وتصفية الباطن وهذا
مذهب الصوفية واصحاب الطريقة وفرقة قالوا الطريق الى معرفة الله انما هو النظر وهو قول الاشاعرة
والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله تعالى واجبة والنظر فيها واجب
ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع وذهب المعتزلة الى انه بالعقل و
المصنف رجع الى المعتزلة فقوله النظر في معرفة الله تعالى واجب اشارة الى اصحابنا والمعتزلة اما عند الاشاعرة
فبالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله تعالى او لم ينظروا في ملكوت السموات
والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله تعالى واجب
عقلا لان نعمه تعالى على العبد كثيرة قال الله تعالى واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر
المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب عقلا وبان شكر المنعم دافع للخوف عن النفس
وشكر الله تعالى واجب عقلا وشكره تعالى يتوقف على معرفته تعالى فمعرفة الله تعالى واجبة
عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق اي الذي يجب في كل حال الا به وكان
مقدورا للمكلف فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكاة فانها
واجبة مقيدة بحصول النصاب لا يجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا
للمكلف عن الواجب الذي لا يتم الا به لكن ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به

او كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على
الدليل بان مبناه على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة عقلا وسائر الكلام في ان حكم العقل باطل
بل الحاكم الشرع وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه لو امكن العرفان بغير النظر لما وجب النظر
عقلا وامتناع العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه لم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام
المعصوم كما هو رأي الامامية او بالالهام كما هو رأي الحكماء الهند او بتصفية الباطن كما
هو رأي اهل التصوف وايضا هذا الدليل منقوض على اصحابه المكلفين بالحج واصحاب المكلفين بالحج بالجزم عندنا
واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه يكون وجوب
النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق فالوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب
بترك الواجب لكنه قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى الوجوب قبل البعثة بنفي
لازم الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يلزم منه نفي الوجوب العقلي ونفي الوجوب
الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا يعلم
انه ليس الوجوب الا من الشرع فلو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم باطل
بطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر الا
بالنظر لان وجوب النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر عليه الا بثبوت الشرع وثبوت
الشرع متوقف على دلالة المعجزة على صدق النبي وكون دلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر
فالعلم بوجوب النظر موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور ويلزم الافحام
قلت لو وجب النظر عقلا لزم ايضا الافحام واللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير ضروري

غير ضروري اذ هو متوقف على مقدمات يتوقف على انظار دقيقة فالعلم بوجوب النظر يتوقف عند
المعتزلة على العلم بوجوب المعرفة وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه
ولان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل من المقدمات نظرية تحتاج الى انظار دقيقة و
والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف الجاهل ان يقول ما انظر
ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر الا بالنظر فيتوقف على العلم بوجوبه والعلم
بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام قال الكتاب الاول في المكنات
آه اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان الممكنات مبادئ
الالهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بما له المبادئ وذكر فيه ثلاثة ابواب لانه لا يخلو اما
ان يكون جوهرا او عرضا او ما يشمل لهما وهو الامور الكلية وهي الامور العامة
اي الشاملة لجميع الموجودات الممكنة فالاول في الامور الكلية والثاني في الاعراض والثالث في الجواهر
وجعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادئ لمباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب
الاول ستة فصول الفصل الاول في تقسيم المعلومات الفصل الثاني في الوجود والعدم
الفصل الثالث في الماهية الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
الفصل الخامس في الوحدة والكثرة الفصل السادس في العلة والمعلول الفصل
الاول في تقسيم المعلومات على رأي الحكماء والمعتزلة والحكماء وبعض الاصحاب الذين لا يثبتون
الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا
في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا فيه وهو المعدوم ومن اصحابنا من اثبت القسمة

وقال المحققون ان الخارج ان تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اى لا يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الموجود وان تحقق باعتبار غيره اى تحققه تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول ولا يرد ان يقال ان محل الاجناس والفصول على ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس والفصول لاجل المثال لا الحصر الحال فيهما وحدوا الحال بانها صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احتراز عن الذات فان الذات ليست بحال وقوله غير موجودة في نفسها احتراز عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احتراز عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احتراز عن الصفات التي هي غير موجودة في نفسها وغير معدومة في نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان هذا الحد انما يستقيم على راى اصحابنا واما المعتزلة فلا يستقيم على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت في العدم كالعالمية لانها عندهم حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم فهى اذا اتصف بها غير موجود فيكون هذا الحد غير جامع على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنهم بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط بل جوزوا ان يكون قائمة بموجود ومعدوم والحد يتناولهما وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه اى تقرر وتميز في الخارج فهو الشيء والثابت وان لم يتحقق في نفسه اى لم يتقرر ولم يتميز في الخارج كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والحاصل انهم قسموا المعلوم الى المنفي والثابت والثابت الى الموجود والمعدوم وزاد مثبتو الحال من المعتزلة قسما آخر وقال الكائن اى المتحقق بالكاينية اى ان لم يكن كاينيته

كاينيته بتبع لكاينية امر آخر فهو الذات الموجودة وان لم يستقل الكائن بالكاينية اى يكون كاينيته تبعا لكاينية امر آخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا تقسيم الموجود الاقسام واحدا وهو المعدوم والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام موجود ومعدوم وحال فجعلوا تقسيم الموجود قسيمي معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلاثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له كون في الاعيان فجعلوا قسيم الموجود ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي والموجود هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان مستقل بالكاينية فباستقلاله بالكاينية يخرج الحال وباستقلاله الكون في الاعيان يخرج الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وبانتفاء الثبوت يخرج المنفي فقال الحكماء آه لما ذكر تقسيم المعلوم على راى الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر التقسيم على راى الحكماء فقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق ما فهو الموجود وان لم يكن له تحقق ما فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق في خارج الذهن فهو الموجود الخارجي وان كان له تحقق في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي

الى الواجب والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب لذاته غير قابل للعدم لا لامر آخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن لذاته فان الممكن لذاته قابل للعدم لا لامر آخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اى محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون كذلك اى الى ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله يقوم ما حل فيه عن الهيولى فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون متقوما بما حل فيها بل يكون ما حل فيها مقوما لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده اى لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اى يسبقه العدم وهو المحدث وقسموا المحدث الى المتحيز اى الشاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى الحال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابلهما اى ما ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وهو المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون احالوا المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المحدث الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز متحققا لشارك الباري في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان حاله المشاركة غير حاله المخالفة فيلزم تركيب الواجب مما به المشاركة وما به المخالفة وهو ممتنع ومنع بان الاشتراك في العوارض لا يستلزم الاشتراك في الذاتيات لا يستلزم التركيب في الذات فان البسائط المتشاركة في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة ولا يلزم ذلك تركيبها في ذواتها وكل البسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا يلزم تركيب ذاتيهما قال الفصل الثاني

الفصل الثاني في الوجود والعدم وذكر فيه مباحث الاول في تصور الوجود وكونه مشتركا

مشتركا اراد بالثاني كونه زائدا الثالث ان المعدوم ليس بشيء الرابع في الحال المبحث الاول في تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء الوجودي المتصور بالبداهة وجزء المتصور بالبداهة متصور بالبداهة فالوجود متصور بالبداهة فتصور الوجود بديهي فههنا نظران اما اولا فلانه انما يلزم من تصور وجوده بداهة تصور الوجود بداهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الوجودات وهو ممنوع اما على راي من يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ فظاهر واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الوجودات فلانه يقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج عن وجوده ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزء الوجوده فانما يلزم من تصور وجوده بداهة تصور الوجود بداهة اذا كان تصور وجوده الذي هو بديهي تصور وجوده بحقيقته وهو ممنوع اما اذا كان تصور وجوده بوجه ما بالبداهة فلا يلزم من تصور وجوده بوجه ما بالبداهة تصور الوجود بداهة الوجه الثاني ان التصديق بان الشيء والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان اى التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصور الاثنينية المتوقف تصورها على تصور الواحد لتوقف التصديق على تصور الطرفين والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور ان هذه الامور بديهية فلذلك التصديق ان كان بديهيا مطلقا اى يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يجب كون الوجود بديهي التصور الى دليل لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا

ومتى جعلنا اجزاء الوجود بكون الوجود بديهي التصور فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك فلا يلزم بداهته واجيب بان بداهة مطلق متوقف على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم بديهة العلم بالجزء فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلق لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلق علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود بديهي فلم يحتج اثباته بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلق لم يفد لاحتمال ان يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلق بدون العلم ببداهة العلم بالجزء محال ثم رد المحشي هذا الوجه بانه لقائل ان يقول التصديق موقوف على تصور كل من الطرفين باعتبار ما لا على تصور حقيقته فبداهته تصور الوجود باعتبار لا تقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره باعتبار بديهيا وتصور حقيقته او سائر الوجوه غير بديهي واتصالي اقول ان قول الامام ان السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور طرفيه واحديهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي التصور لانا نتصور الوجود فتصوره اما

اما بالحد او بالرسم ولا سبيل الى شيء منهما فلا يكون مكتسبا لان الكسب منحصر فيهما اما الاول فلان الحد لا يكون الا للمركب اما بالحد او بالرسم واللازم باطل لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء وجزؤه اما موجود او معدوم وكل منهما محال اما الاول فللامتناع تركب الشيء من الموصوف بالوجود والا يلزم ان يكون لشيء اجزاء غير متناهية واما الثاني فللامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه والا يلزم ان يكون تعقل الشيء جزءا له فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فلا يكون له حد ولا برسم لان الرسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يفيد كنه حقيقة الشيء وعلى الوجه الذي قرر اندفع الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الوجود موجودا ولا يلزم ان يكون الوجود جزءا له وانما يلزم ان يكون الوجود جزءا من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بطريق دخوله فان الموجود هو شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعرض فلا يلزم ان يكون للوجود لعله لا يقال حتى يلزم ان يكون جزؤه جزءا للوجود موصوفا به وهو ممنوع لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشيء موصوفا به واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا قيل الناطق انسان يكون قضية صادقة لان كلا من المسند والمسند اليه صادق على الآخر فان حمل المحمول على الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما وكل محمول لازم عارض والموضوع موصوف له والحق ان الحق ان تصور الوجود بديهي ولا شيء اعرف من الوجود فان كل ما يعلم فانما نعلم بالوجود ولا نعلم الوجود بشيء وقولنا تصور الوجود بديهي حكم بديهي فان الحكم فيه لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين للتصور الوجود

فلا يحتاج في اثباته لتصور الوجود الى وسط لكن فيه تصور الطرفين لكن يشكل على الجعل لاذعان الجزم بالنسبة لوانه من طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه الذي توقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات فلا يتيسر تصور طرفي التصديق البديهي كما هو حقه فيحتاج الى التنبيه فما ذكر لبيانه انما هو تنبيه ليتنبه العقل فيتصور طرفي التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والنقض لا يجديان فيه كثير نفع قال الا انه اقول لما فرغ من البحث الاول في تصور الوجود شرع في البحث الثاني في كون الوجود مشتركا فمفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في اللفظ واختار المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما بين انه لولا ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا او جوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهيتها او فصلا لها او عرضيا وعلى التقدير يلزم من التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها الخاصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتياته المختص به وانتفاء خاصته فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا او جوهرا او عرضا التردد في وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا وعرضا فانا اذا رأينا اثرا ممكنا جزمنا بوجود مؤثره مع التردد في كونه واجبا

او جوهرا او عرضا الوجه الثاني ان نقول انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام فالموجود مشترك بين الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها فيجب ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض منه عالما وكذا نقسم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غيره والابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان الاشتراك الذي لزم منهما يجوز ان يكون في اللفظ لا في المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء لانا اذا قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهومه يلزم الاشتراك المعنوي قال واستدلاله اقول هذا دليل ثالث على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان مفهوم السلب واحد في جميع المعدومات فيكون مقابله اعني مفهوم الوجود كذلك لبطلان الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا اذ اللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من جلي البديهيات بيان الملازمة انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود آخر ومنع ما ذكر الامام ان مفهوم السلب واحد فان كل ايجاب له سلب يقابله واحتج بان كل ايجاب

وان كان لم يسلب فانه لكل الشكوك مشارك في مطلق السلب من دون صدق مطلق السلب على شيء الا بالنظر الى ذي من توهم ان الحوار انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص الذي يجزم العقل فقد اخطاء وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار بل يطلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل يجزم بالحصر من غير طلب قسم فعلم ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان **قال** الثالث آه **اقول** لما فرغ من بيان كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه فذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات في الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود زائد في الممكنات فلوجوه ثلثة الاول انا نعقل الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي والذهني حتى نقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لم نشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها وذلك لانه اذا لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها

في وجودها عند تصورها لامتناع الشك في ما هو نفس الشيء او ذاتي له عند تصوره لانه اذا تصور الشيء بالذات في ذاتياته اي لا يمكن تصور الشيء الا بعد ذاتياته موصوفا به فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بنفسه عند تصوره فان قيل كيف يمكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن واجيب بان تصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء غير ذلك الشيء فلا يكون زائدا على ذلك الشيء فيمكن ان يشك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا يمكن ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي نتصورها لا نشك في وجودها عند تصورها اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه الثاني ان الحقائق الممكنة قابلة للوجود والعدم ووجودها بالنسبة قابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه ولنقيضه ولا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه الثالث بين ان الماهيات متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا يلزم اما اتحاد الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزءا من الماهيات يلزم ان يكون الماهيات حقيقة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته متميزا بعضها عن بعض بفصول موجودة والا لتقوم الموجود بالمعدوم

ومن وجود اذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول وتسلسل الى غير النهاية فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها يتوقف على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو في فرض امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا فان قيل ان اراد بالحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اراد كليا وهو ان يكون زائدا في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات فيجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض وجزءا في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعين والدخول غير متصور لانه ان اقتضى العروض ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا فكذلك فان قيل لا نم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لم لا يكون مشككا اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو المطلوب وبهذا اندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا احتياج في امتياز الفصول عن الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول فيما اذا كان الجنس غير الوجود واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا **قال** واحتج الشيخ آه **اقول** احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان الوجود زائد على الماهيات بانه لو زاد الوجود على الماهية

على الماهية لقام الوجود بالمعدوم واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون الماهيات غير موجودة في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه اجاب المص بانا لا نم ان الوجود اذا كان زائدا على الماهية يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لانا نقول الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة او معدومة اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه ونقول لا نم ان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان الماهية من حيث هي هي ليست نفس احديهما ولا احديهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من حيث هي هي منفكة عن احديهما فانه يمتنع انفكاكها عن احديهما والا يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي هي ليس عين وجود ولا عدم بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى ان العقل اذا تصور الماهية لم يجدها نفس الوجود ولا مشتملة على الوجود بل وجد الوجود غيرها وغير داخل فيها واتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر فيحل الوجود في الماهية كالسواد في الجسم بل الماهية اذا كانت يكون نفس وجودها والماهية انما يكون قابلا للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل **قال** واما في الواجب آه

أقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع في الاحتجاج على ان الوجود
زائد في الواجب وذكر فيه ثلثة وجوه الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا بل عينه
لكان الواجب هو الوجود المقيد بقيد التجرد لان الوجود مشترك بين الواجب والممكن
ووجود الواجب لا يكون زائدا عليه فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد
عن الماهية اي الوجود الذي لا يكون عارضا فح لو كان الوجود لتجرد لعلة غير الوجود
لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد لازما لذات الوجود والوجود في الممكنات
عارض فلا يكون مقتضيا للتجرد فيلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو
فثبت انه لو كان الوجود لتجرد لعلة غيره واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود
لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر بهذا الوجه بعد الوجه وهو ان الوجود المشترك
بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي اللاتجرد او لا يقتضي التجرد
ولا اللاتجرد والاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي اللاتجرد في الواجب ايضا
والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير الوجود فيلزم ان يكون الواجب
ممكنا اولى وبيان المفتقر الى العلة اللاتجرد الذي هو العروض واما التجرد الذي
هو اللاعروض لا يفتقر الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض لان
التجرد هو عدم العروض فيكفي فيه عدم الموجب للعروض واجاب المص عنه بانا لا نسلم
من وجهين احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض وعدم الموجب
للعروض غير الواجب فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود

الوجود لعدم الموجب للعروض لاحتاج الواجب الى علته لان الموجب لعروض الوجود للماهية
اما هو الواجب فيكون الوجود لطبيعته نوعية حينئذ فيلزم تساوي افراده في التجرد واللاتجرد
بل الوجود مشكك اي مقول على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي
افراده التي تحته فيما يترتب التجرد واللاتجرد لاختلافهما بالماهية واعتبر النور المقول بالتشكيك
على الانوار فان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى ونور غير الشمس لا يقتضي ابصاره
واجاب المص ثانيا بان الوجود مقول بالتشكيك فان الوجود مقول على وجود الواجب
وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع مساواة
وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة
وجود الواجب ووجود الممكن في تمام الحقيقة يلزم تركب الوجود الذي هو الواجب او المباينة
الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل والملزوم
مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون
وجود الواجب ووجود الممكنات متخالفين في الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون بين
الوجودين ذاتي مشترك اولا والاول يلزمه التركب في الوجود الذي هو الواجب
والثاني يلزمه المباينة الكلية بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد
تركب الوجود الذي هو الواجب وفساد المباينة الكلية بين الوجودين لما تبين ان
الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام
الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكن متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما

في اللوازم فيمتنع تنافي لوازمهما واجاب ايضا ان الوارد على الاشياء بالتشكيك لا بد وان يكون
من عوارض تلك الاشياء لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد بالتساوي
فلا يكون مقولا بالتشكيك فالموصوفات ان تماثلت او تجانست باعتبار اخر
غير الوجود لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات
لم يكن الموصوفات التي هي الوجودات متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار
امر غير الوجود لزم المحالان المذكوران وهما تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركب
الواجب على تقدير التجانس وان تباينت الموصوفات اي وجود الواجب ووجود الممكنات
كان كل من الوجودين مباينا للاخر بالذات مخالفا له في الحقيقة ومشاركا للاخر في مفهوم
هذا العارض الذي هو الوجود المشترك فيكون للواجب حقيقة مخالفة للممكنات ومشاركة
لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى وللقائل ان يقول الوجود
المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على الوجودات
التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على
سواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى
الشيء الحاصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا
وعلى ما ينقسم بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع
الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات
محتمل للاختلافات فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتأخر وعلى

وعلى وجود الجوهر ووجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة
والضعف فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله ولئن سلم فالتشكيك
لا يمنع مساواة الافراد في تمام الحقيقة فغير مسلم قوله والا لزم التركيب او المباينة الكلية
بين الوجودين قلنا المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض
فجاز ان يكون حصة من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي
هي وجودات الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لتلك الافراد
واما قوله وان تباينت الموصوفات كان كل منهما مخالفا للغير بالذات ومشاركا له في مفهوم
هذا العارض وهو عين المدعى مع انه مناف لما قيل اولا فلان ما قيل اولا سوابه لا يمنع التشكيك
المساواة في تمام الحقيقة فهذا اوجب تحقق المساواة مع التشكيك وتباين الموصوفات بالكلية
على تقدير التشكيك مناف له واما انه باطل فلان المدعى ان وجود الخاص زائد على ماهيته
كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم يلزم من التشكيك ومن مباينة الموصوفات بالكلية بل التشكيك
يقتضي كون الوجود المطلق زائدا على الوجودات الخاصة والمباينة في الموصوفات يقتضي
مباينة الوجود الخاص للواجب للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود
الخاص عارضا في الواجب كما في الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه الثالث انه لو كان الواجب
هو الوجود المجرد لكان مبدأ الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار قيد
اخر واللازم باطل اما الملازمة فلان مبدأ الممكنات هو الواجب والواجب هو الوجود المجرد
وليس لقيد التجرد مدخل في التأثير لان الامكان السلب جزء مبدأ الممكنات وهو محال واما بطلان

اللازم فلانه لو كان مبدأ الممكنات هو الوجود وجاز ان يشارك الواجب كل وجود في المبدئية
لان كل وجود مساو للواجب في الوجود من حيث هو هو فيلزم ان مبدأ الممكنات
لو كان الوجود المجرد للزم ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانه لا يلزم وذلك لو كان التجرد جزءا
من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون التجرد شرطا لتأثير المبدأ لا جزءا منه ويجوز ان يكون السلب
شرطا لتأثير المؤثر الثالث النقض بانه يلزم ان يكون كل وجود سببا الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه
الذي هو ممكن الحصول ولقائل ان يقول ان مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب
وهو مباين لوجود الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود
الخاص للواجب ولوجود الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا
الوجه الثالث ان وجود الواجب معلوم لان وجوده هو المشترك المعلوم بالبديهة وذاته
غير معلوم فوجوده غير ذاته وحينئذ اما ان يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا
عن ذاته فيكون زائدا ولقائل ان يقول ان الوجود الذي هو معلوم بالبديهة هو الوجود المطلق
العارض للوجود الخاص الذي هو ذاته ولا يلزم من بديهة الوجود المطلق الذي هو عارض بديهة الوجود
الخاص الذي هو ذاته فلا يلزم ان يكون الوجود الخاص زائدا **قال** احتج الحكماء **اقول** احتج
الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج الى موضوعه لان الوصف العارض
محتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده
الى سبب اما مقارن وهو ذاته او غيره من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده
ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده
في وجوده الى الغير فيكون ممكنا واجيب بانا نختار ان احتياج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته
قوله فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده قلنا لا نم وذلك فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود
على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها مع انها غير متقدمة بالوجود على
وجوداتها والا لزم التسلسل وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود
قال فيه آه **اقول** لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب
المقارن هو الصفة اخص منه والعام كلي والخاص جزئي اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع
للكلي جعل مبني المسئلة فرعا لكون وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشيء قد يكون سببا
لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية وقد يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
ككون الناطق سببا للتعجب ومثل الخاصة للخاصة ككون التعجب سببا للضحك واما
اتصاف الشيء بالوجود فلا يحتاج الى صفة اخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء
فرع على كونه موجودا فلو علل كون الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور فتعين
ان يكون الوجود اذا كان زائدا على ماهية الواجب يكون السبب المقارن هو الذات
لا المقارن الذي هو الوصف ولا المباين ولقائل ان يقول انها ممتنع من حيث هي هي يمتنع
ان يكون علة للوجود والمنازع مكابر لمقتضى عقله لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو
علة للوجود بالوجود والنقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان
لان قابل الوجود مستفيد للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف
الفاعل للوجود فانه معط للوجود والمعطي المفيد للوجود يمتنع ان لا يكون موجودا لا ان اثبات

بابل اثبات العين فهو انما القابل للوجود وليس عين بل لغير الاعيان والا يلزم ان يكون للماهية
وجود منفرد عن الاعيان ولعارضها الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمع اجتماع الحال
والمحل كالجسم بالنسبة الى السواد وهو باطل كون انه ليس بوجود ثم واعتبار الماهية
منفردة عن الوجود انما هو في العقل لا بان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان
كونها في العقل وجود العقلي كما ان الكون في العين وجودها العيني بل بان العقل من شانه
ان يعتبر العقل الماهية وحدها من غير ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس
اعتبارا لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود
في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلهذا لا تكون
تقدمها بالوجود على الوجود **قال** الرابع آه **اقول** المبحث الرابع في ان المعدوم ليس شيئا
لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع لذاته ليس شيئا في الخارج وانما الخلاف في ان المعدوم الممكن هل هو شيء
في الخارج بمعنى انه هل يتقرر في الخارج منفكا عن الوجود فمن قال ان الوجود عين الماهية
لا يمكنه القول بان المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود
والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون المعدوم
الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين
البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شيء ثابت متقرر
في الخارج منفكا عن الوجود وهو مذهب اكثر المعتزلة واحتج المصنف على ان المعدوم
الممكن ليس بشيء في الخارج بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق

صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت
وهو المطلوب وان كان المعدوم اعم مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا
لم يكن فرق بين العام والخاص واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي
لصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام على كل افراد الخاص فكل معدوم ثابت وكل
منفي ثابت هذا خلف وفيه نظر لان المعدوم اذا كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا
يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس المذكور لكون كبراه جزئية واجيب عنه بانه اذا لم يكن
المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق
المعدوم على جميع افراد المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي من غير عكس وصدق العام المطلق على جميع
افراد الخاص واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل ان يقول المعدوم
اذا كان اعم من المنفي لا يقتضي ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن
وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين
العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا
محضا بل يكون اعم من المنفي المحض ويكون الفرق بينه وبين المنفي بجواز صدق المعدوم على
المعدوم الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت
في الخارج ومن نازع في هذا فهو مكابر لمقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت
له في الخارج والاحتجاج على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا يمكن بل انما يمكن
الزاما للخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم شيء قد اثبتوا التقرر وهي صفة حوثوية

وبني اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج مساواة وذلك لانه على تقدير ان يكون
المعدوم الممكن ثابتا انتفى القدرة لانه لو ثبت فتاثيرها اما في الذات او في الوجود او في اتصاف
الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة مستغنية عن المؤثر
عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف
الماهية بالوجود اعتبار ليس بموجود في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا بالثبوت
فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو ممتنع واذا لم يكن الاتصاف ثابتا في الخارج
لم يكن للقدرة فيه تاثير وعلى تقدير جواز التسلسل الامور الثابتة لا يكون الاتصاف من الامور
الموجودة في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وهو ممتنع واذا لم يكن موجودا في الخارج
لم يكن للقدرة فيه تاثير فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم شيئا في الخارج انتفى القدرة فيكون
المنافاة ثابتة بين اثبات القدرة واثبات ان المعدوم الممكن شيء في الخارج فيكون ادرجهم الى
نفي القدرة وبين ان المعدوم الممكن شيء **قال** احتج المعتزلة الخ **اقول** احتج المعتزلة
على ان المعدوم ثابت بوجوه ثلثة احدها ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما
ان المعدوم متميز فلثلثة اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معلوم الآن
وهو معدوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها وبين الحركة التي
لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور فان
الحركة الممكنة ليست مقدورة وهي معدومة وكل معدوم متميز فانه يصح ان تعالى الخ
وليس بمقدور لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذا الامتياز حاصل قبل

الممكن ح

داریام

ای ان المعدوم متميز

فان دخول بعض الاشياء في الوجود فلولا تميز بعض المعدوم عن بعضها على البعض قبل الوجود لاختار
ان يقال انه يصح هنا فعل كذا ولا يصح هنا فعل كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا
قد يريد شيئا كالقاء الصديق ويكره شيئا آخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه بعد
معدوما متميزا ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لكان محالا ان يكون احدهما مرادا
والآخر مكروها فثبت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة
للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع نفي محض
لانه وصف للممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت
الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم يكن
الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الآخر
ثابتا واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم
الممكن ثابت واجيب عن الاول بالنقض الاجمالي تقريره لو كان الاحتجاج المذكور صحيحا
لزم ان يكون الممتنعات والخيالات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات التي تشتمل
على اجتماع الاجزاء وتمايزها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم
وكذا يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم واما قلنا انه يلزم
ذلك لان هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج
والجواب عن الوجه الاول بالتفصيل على سبيل المنع وهو ان يقال ان اريد بالتميز
التميز في الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن

لف

دیں المعدوم متميز

متميز ثابت

فوت الولد كوكل سوكينه نول ابد لي كرا وصلو يسك عالدهد ال اول بودي

ثبوته في الخارج والا لزم ان يكون الخيالات والممتنع والمركبات ثابتة في الخارج
وليس كذلك بالاتفاق وان اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة
فان كون المعدوم معلوما ومقدورا ومرادا لا يقتضي تميزه في الخارج واجيب
عن الوجه الثاني بان الامكان والامتناع من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الامور
الخارجية فلا يلزم من كون احدهما نفيا كون الآخر ثابتا في الخارج كما سبق **قال**
الخامس في الحال الخ **اقول** المبحث الخامس في الحال المتفرع على بيان ان المعدوم
الممكن ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال واتفق الجمهور على نفي الحال وقد عرفت
معناه وقال بثبوت الحال القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة
وامام الحرمين اولا فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال
لنا ان بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما
او لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم
الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح يثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون
للحال بوجهين الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات
مختلفة وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فوجود كل شيء مخالف لماهيته
والوجود ليس بموجود والا لتساوى غيره في الوجود لان الوجود صفة مشترك بين
الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات بوجوهها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز
فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغاير لخصوصيات الوجود الخ

الى ان الماهية المخصصة الخ بما به الامتياز

لو كان موجودا

التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل والثاني ان المعدوم
لان العدم مساو للعدم والشيء لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما
وهو وصف للموجود فيكون الوجود وصفا قائما بالموجود وليس بموجود ولا معدوم
فيكون حالا الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية ويخالفه في الكل يشارك في الكلام بل في اللون
ويخالفه في فصله المخصص به وهو الذي عبر عنه بالسواد فان وجد اللونية التي هي الجنس
والسوادية التي هي الفصل المخصص به ان يكون احدهما قائما بالآخر لامتناع كل واحد
منهما على الآخر واذا امتنع كل واحد منهما على الآخر امتنع ان يلتئم منهما حقيقة
واحدة واذا كان احدهما قائما بالآخر لزم قيام الوصف بالوصف وان عدم الجنس والفصل
او عدم احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب عن الاول انه لو
موجود قوله لو كان الوجود موجودا لتساوى غيره من الماهيات في الوجود و
ويخالفها في خصوصياتها ويكون للوجود وجود آخر ويزيد وجوده على ماهيته
قلنا تميز الوجود عن سائر الموجودات بقيد سلبي وهو ان وجود الوجود ليس
بعارض له بل هو نفسه بخلاف وجود الموجودات ولا يلزم التسلسل لانا نقول ان الوجود
ليس موجودا في الخارج فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او
غيره وكلاهما محال اما الاول فلامتناع ثبوت الشيء لنفسه لان ثبوت الشيء للشيء
فرع تغاير المثبت والمثبت له واما الثاني فلامتناع ان يكون الوجود غير ثابت الجواب
ان الوجود لا يرد علينا هذه القسمة في قولنا اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما

حار حد

لامتناع انضمام الشيء الى الموصوف به ومنافيه اذ لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض
والصورة اما معمورة او لا بعض وبه لئن سلم ان الوجود يقبل مثل القسمة فيجاز ان الوجود
موجود في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج ولا يكون حالا والحوادث مثل الكيان
والسواد به موجودتان قائمتان بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى
به ولا يلزم انه لو لم يقم احدهما بالاخرى ليستغني كل واحد منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احدهما
بالاخرى وكان قيام احدهما بالجسم موقوفا على قيام الاخرى به يكون احدهما محتاجا الى الاخرى
فلا يستغني كل منهما عن الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتبع قائمة بالجسم قوله يلزم
قيام الوصف بالوصف قلنا مسلم وامتناع قيام الوصف بالوصف ممنوع او نقول التركيب بين اللون والسواد به
في العقل وكل منهما موجود في العقل لكن في الخارج فلا يكونان قائمين بالموجود في الخارج فان
الجنس والفصل والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان حمل الجنس والفصل جعله
جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون في الخارج
ايضا لان المركب من الجنس والفصل مركب في الخارج والا يلزم ان يكون صورتان عقليتان
مطابقتان لامر بسيط في الخارج وللقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان
يكون مركبا في الخارج اذا كان الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق
واما اذا لم يكن الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل
مركبا في الخارج بل في العقل وفصله فان مثله لا يصح تركيبه في الذهن بسيط في الخارج ولا امتناع
في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا بمعنى مطابقة لاحدهما مساو لمطابقة الاخرى

للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل منهما مطابقا تمام المطابقة له اذا كان المجموع مطابقا له فلا **قال**
الفصل الثالث في الماهية و**اقول** لما فرغ من الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل
الثالث في الماهية وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في تحقيق الماهية الثاني في اقسامها الثالث
في بعض احكامها الاول في تحقيق الماهية وبيان مغايرتها لما عداها من اللواحق وغيرها
الماهية مشتقة عما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لان ما يقع
جوابا عنه مثلا اذا سئل عن زيد بما هو فما به يجاب عن هذا السؤال بما هو الحيوان الناطق فالحيوان الناطق
هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان والذات والحقيقة
تطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية
فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا
المعقول من الانسان او الحيوان يعرض له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو ماهية يلحق الانسان
انسان او فرس او غير ذلك وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء فرض
جزئيا كان او كليا نوعا او جنسا او غير ذلك حقيقة بها ذلك الشيء هو هو وتلك الحقيقة وكل الشيء اي هي
مغايرة لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا الانسان
من حيث هي انسان بمعنى ان جميع ما يعرض لها من الاعتبارات لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود
والعدم والوحدة والكثرة والكلي والجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات
الحاصلة فان الانسان في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا يدخل شيء
منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو دخل احد هذه الاعتبارات في مفهومه لما صدق الانسان

على ما ينافيه مثلا لو دخل الوجود في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان المعدوم فالماهية شيء ومع
واحد من هذه الاعتبارات شيء آخر ولا يصدق احد هذه الاعتبارات عليها الا بضم زائد والحاصل
كونها ماهية فبذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بشيء آخر ينضم اليه والانسان واحد لا بذاته
بل بضم صفة الوحدة اليه فان الانسان من حيث هو هو من غير التفات الى ان يقارنه شيء او لا
يلتفت الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية لا بشرط شيء وان اخذ الانسان مع المشخصات
واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو الموجود في الخارج وكذا الاول اي المطلق
موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج
وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات واللواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء
وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي ايضا من العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما
يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية
فالمجرد والمخلوط متباينان تباين الاخصين المندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكرنا من ان
المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون
من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات
الخارجية فيكون موجودا في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات لانه قدر مشترك بين المخلوطات والجزء المشترك
بين المخلوطات لا يجوز ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك
وانه لا يفسد بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه لما ذكر لان المجرد عن المشخصات واللواحق الخارجية

الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين للمخلوط فلا يكون جزءا له **قال** الثاني في اقسامها الخ **اقول**
المبحث الثاني في اقسام الماهية اما ان تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له
جزء ثم المركب اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء
الاجزاء وجود مستقل غير وجود الآخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا اردنا
بالروح الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالمثلث المركب
من السطح والخطوط الثلاثة المحيطة به والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجي والاخير للعرض
المركب في الخارج واما عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود مستقل بل جعل
كل منها جعل الآخر في الخارج وجعل المركب بعينه في الخارج جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة
في العقل كالمفارقات اي جعلها الجوهر جنسا فانه يحتاج الى فصل يقومه فلم يتميز جنسه وفصله
في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد وكالسواد المركب من اللون وفصله المحض به الذي
عبر عنه المحقق بالسوادية فان جنس السواد لا يتميز من فصله في الخارج لانه لو تميز وجوده
عن وجود فصله في الخارج فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساسنا بالسواد
احساسا بمحسوسين وهو باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والآخر هو السواد
فيلزم ان يكون احدهما داخلا في طبيعة الآخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فبعد
اجتماعهما ان لم تحدث هيئة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة
معلولة لاجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد
المحسوس فلا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في علته وفيه نظر اذ لا يلزم انها ان حدثت

مثنه محسوس يلزم ان يكون عارضه لها وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة مجموع الجنس والفصل
وهو ممنوع لم لا يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا لكن اذا تركب فيكون مجموعه هيئة محسوسة حادثة ولا يكون
عارضه لهما بل متوحدة بكل منهما فيكون المركب منهما لا فاعلها وقابلها واتحاد الجنس والفصل
لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا
على الآخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع بالمواطاة اذ يمتنع ان يكون الشيء الحقيقي
ما يكون مغايرا له في الوجود وهذا ضروري فان احد الموجودين المتغايرين لا يكون هو الآخر فالحمل
تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع الحمل بالمواطاة لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا
مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاة فان احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه
الموجود الآخر فلا يكون الجنس محمولا على الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التمايز
في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس المقيد بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا
يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر
مثله ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس المتميز في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده
الخارجي اجيب بان اعتبار الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل
فالاجزاء اما ان يكون متداخلة او متباينة وذلك لان الاجزاء اما متداخلة ان يكون بعضها اعم من
البعض ولا يكون والاول يسمى متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة
كوحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن
والبلقة من السواد والبياض وايضا الاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها او بعضها

اوبعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية باسرها فلا يخلو اما ان يكون كلها حقيقية
او اضافية او ممتزجة بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما
في الجسم كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكاجزاء الاقرب
والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت ممتزجة منهما فكسرير
الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها وجوديا وبعضها
عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبداء العدد وعدمي
وهو لا مبداء له قال ووقع آه اقول رتب المصنف على مباحث اقسام الماهية فروعا ثلثة
الاول للبسيط والثاني للمركب من الاجزاء المتمتزجة والثالث للمركب من الاجزاء المتداخلة
الاول قيل البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون ممكنة
اذ المحوج الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة فلا تعرض
للبسائط لان الاضافة يقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المصنف بانا لا نسلم
ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله ولا تعرض للبسائط
قلنا ممنوع لان الاضافة يقتضي الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط
قلنا ان اردتم ان البسائط لا اثنينية فيها بحسب حقيقتها فمسلم لكن عروض الامكان
لا يقتضي الاثنينية بحسب المقومات لان الامكان اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة
الى وجودها فهو يقتضي الاثنينية باعتبار الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا
الاعتبار ولا يلزم من الاثنينية بهذا الاعتبار التركيب في ذات البسائط وان اردتم ان

البسائط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود
قال الثاني المركب آه اقول الفرع الثاني المركب اما قائم بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل
يقوم به استقل احد اجزائه اي يكون قائما بنفسه لانه لا يكون قائما بمحل وقام الباقي
من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم
بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقوم به فاستقل احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا يكون في محل وقام
الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه
عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به
والجزء الآخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانها
مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم
قال الثالث آه اقول الفرع الثالث قيل يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن
الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة
للفصل فيلزم انحصار الفصل في الجنس وهو ممتنع ضرورة تحقق الجنس بدون الفصل وان لم يكن الجنس علة
للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل عن الآخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة
قال المصنف ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشيء في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة
فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس الفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود
المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية
احدهما للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز ان لا يكون احدهما علة تامة للآخر ويكون

ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل امرا حالا في الجنس والجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة
لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في العقل امر مبهم لا يتحصل بنفسه قابل لان يكون اشياء كثيرة
كل واحد من حيث هو هو محتاج الى ان ينضاف اليه الذهن شيء ما يحصله ويتعين به ويكون
هو احد تلك الاشياء فهذا الزائد هو الفصل وعليته بهذا المعنى لا يمكن جنسها دون تقوم كون
الفصل علة لطبيعة الجنس في الخارج خطاء لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس والا لزم
تقدمه بالوجود عليه ويمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال الرابع التعين آه اقول البحث
الرابع في التعين الماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والتشخص
منها يابى الشركة اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا لابد في التشخص من امر زائد وهو التشخص
اي التعين فالتشخص وهو ما به يمنع تصور الشخص من الماهية وقوع الشركة فيه زائد على الماهية
قال المصنف برهان على وجود التشخص في الخارج ان التشخص جزء من الشخص الموجود في الخارج
وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد بالتشخص هو ما به التشخص فلا نسلم
ان التشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم من وجود الموجود في الخارج وجود العارض فيه
وان اريد بالتشخص المجموع المركب من الماهية والتشخص فلا نسلم ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج
فان التشخص بهذا المعنى من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما
او عدما للاتعين او عدما للتعين وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن عدما مطلقا بل مضافا
والعدم المضاف منحصر في الثلثة والتالي بشقوقه باطل والا يلزم من وجوده نفي التعين ولم يتحقق غير المتعين
من وجوده نفي التعين والثاني وهو ان يكون التعين عدما للاتعين يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان

اللاتعين عدمي وعلم الحدمي وجودي وا لآ ا وسواء يكون التعين عدما للتعين آخر بعضي اي تكرر
احد التعينين وجوديا والتعين لا اجماله لما ادا التعين حقيقة واحدة مشترك بين التعينات
تختلف بالخارجيات دون الفصول يكون ما به شوتين فان التعين ولن نقول تسع التماثل
ادلو تماثلت التعينات لم يتعلق التشخص من انضمام التعين الثاني بل صلاح بكون التعين كليا
والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخاص الى العام مثلا النوع مثلا الانسان الحيوان
المليح الى فضل المتوطن في البلد الغلاني المتكلم بوم كذا مع اشتراك التعينات في التعين اشتراك
الجزئيات في الخارج فلا يلزم تماثل التعين وايضا لا يلزم ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما لشيء
آخر بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما لشيء وايضا لا يلزم ان اللاتشخص عدمي فان الشيء
المعبر عنه بالمعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللاتعين وم وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا
لا يلزم ان يكون التشخص وجوديا لان اللاامتناع عدمي والامتناع كذلك **قال** والكل التكلمين الخ
اقول انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين بوجوه سلبية الاول لو زاد التعين
على ماهية المتعين لتشارك افراد التعين في التعين لانه لو كان وجوديا زائدا على ماهية
المتعين يكون للتعين ماهية كلية هي تمام حقيقة التعينات وتمايزت التعينات التي هي افراد
التعين بتعين آخر لان تمايز الافراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها عن البعض بالتعين فيكون
للتعين تعين آخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين ولزم التسلسل واجيب بان تعين كل تعين
لماهيته مخالفة لماهية تعين متعين آخر نوعها منحصر في شخص التعين والتعين المقول على التعينات
مقول عليها قول العرض كالماهية المقولة على الماهيات التي هي الجوهر وانواعه والعرض واجناسه

واحاسه كالكم والكيف والاين وغيرها من الماهية مقول عليها قول العرض واذا كانت التعينات
متخالفة بالذات يكون تمايز بعضها عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعينات اخر تمتاز بها
بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر فلا يلزم التسلسل لو زاد التعين على ماهية المتعين
لكان اختصاص هذا التعين الذي بعد التشخص بهذه الحصة من ماهية التشخص سيد على تميز حصة
هذا التشخص من سائر حصص التشخصات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه
الحصة دون غيرها من حصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا
التعين بها فيلزم الدور واختصاص هذا التعين بهذه الحصة يتميزها وتميزها موقوف على
الاختصاص فيلزم الدور ونوقض هذا الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس فانه بعينه
جار فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بحصص الاجناس لانه يستدعي
اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك الحصة عن
سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور ويمتنع اختصاص
هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة ولا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا
نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب ايضا عن هذا الدليل على تسليم التفصيل بان اختصاص هذا
التعين بهذه الحصة بعينه تميز الحصة مع الاختصاص لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث
لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين فاتصاف التشخص الى ماهيته يستدعي وجود الماهية
لامتناع اتصاف الموجود الذي هو التعين الى الماهية التي هي المعدومة فوجود الماهية
اما ان يعرض بتعين آخر فيعقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يعرض وجود الماهية بتعين آخر فيلزم

وجود الماهية بدون تعين زائد عليها وهو الغلط واجيب بان وجود الماهية مع انضمام
التعين اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل
او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضمام التعين الى الماهية بعد وجود الماهية
واما اذا كان معه فلا **قال** فرع آه **اقول** فرع على كون التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
لما فرغ من بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى ما به التشخص وقال الحكماء
الماهية ان اقتضت التشخص لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية
التشخص كان يمتنع ان يتحقق تشخص آخر والا امكن تخلف المعلول عن علته ولان الماهية
ان اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر نوعها في التشخص
لكان لها تشخص آخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصان متخالفان فيلزم المخالفة
بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة فوله والا اي وان لم تقتض الماهية
لذاتها التشخص فيعلل التشخص الماهية بتشخص موادها واعراض يكتنفها وذلك لانه اذا لم تقتض
الماهية التشخص لذاتها فلا بد من ماهية يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم تقتض الماهية
التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون ماهيته لان المباين نسبته
الى الكل على السواء وعدم المباين اما حال في التشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق على الحال
فلا يكون الحال علة لتشخصه فيعلل لكن فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض يكتنفها كالحلول
الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين ونحو بعد التشخص من الماهية بتعدد
المولد فان المحل يجوز ان يكون حالا في محل التشخص لا حالا في التشخص ولا محلا له الخ

اجيب بان الحال في محل التشخص يحتاج الى المحل ويستند تشخصه الى المحل لاستناده بشيئه الى المحل ولهذا
قالوا فيحلل تشخصها بتشخص موادها واعراض يكتنفها لا يحوج علة التشخص الحال
والمحل حينئذ اشكل عليه تشخص المولد وعوارضها ان تحلل حقائقها لم يتعدد
المولد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي تحلل تشخصها بموادها واعراضها
المكتنفة بها والا اي وان لم تحلل تشخص المولد وعوارضها بحقائقها تحلل تشخص المولد
وعوارضها بمولد آخر ويعقل الكلام اليها ويلزم التسلسل واجيب بان الشيء الذي لا يقبل
التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة ولما الشيء الذي يقبل التكثر
لذاته اي المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل تتكثر به فعلا وانحلالا
تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تعينت اختصاص مادة بتشخص مناسب
لها **قال** الفصل الرابع آه **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث في الماهية شرع في الفصل
الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث وذكر فيه خمس مباحث الاول في انها امور
عقلية الثاني في احكام الوجوب الثالث في احكام الامكان الرابع في القدم والحدوث
في الحدوث البحث الاول في ان الوجوب والامكان والحدوث والعدم امور عقلية لا وجود
لها في الخارج اما الوجوب والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فيلزم والا اي وان لم نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب فيلزم حينئذ نسبة الوجود الى الموجود في الخارج

والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الآخر واذا كان نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان كون الوجوه
الى الامكان بالوجوب امكن الواجب وجها ممكنا اما انه امكن الواجب فلان الوجوب اذا
كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان
ما به الشيء واجبا ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجوب صفة الواجب ولا يلزم من
امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف
جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان
الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان الموصوف من حيث هو
موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة يفتقر الى تحقق الصفة
الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو الواجب يفتقر الى صفة الوجوب
لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب من حيث هو
واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن لكن لم لا يجوز ان
يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا لان امكان الشيء من حيث انه متصف
بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قيل لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه
الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات
واجبة ويلزم امكانه اجيب بانا لا نسلم انه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان جائز الزوال
وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فانه علة الوجوب
هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب وان كان ممكنا لذاته لامتناع زوال علته التي هي الذات

علته التي هي الذات والجواب ان يقال لو كان علة الوجوب هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب
والوجود فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كان علة
الوجوب غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة
الوجود الى الامكان بالوجوب فيقتضي ان يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة الممكن واذا
كانت الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا فثبت ان نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب
والوجود الى الامكان بالامكان فينقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم
التسلسل لا ولان يقال لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة
الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فلعلته اي
اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم
تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم
التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثالث ان الوجوب اقتضاء الوجود للذات اي
استحقاق الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اي
لا استحقاقها الوجود لذاتها المحوج الى الاتحاد السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات
على الوجود الواجب وعلى وجود الممكن اي اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب
متقدم على وجود الواجب لان استحقاق الذات متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي
هو الامكان متقدم على وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى

الايجاد السابق على وجود الممكن فيكون سابقا على الايجاد والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد
الوجوب والامكان لزم تقدم الصفة على الموصوف وهو محال الوجوب والامكان ثبوتيان فكان
الامتناع الذي هو نقيض الوجوب صادقا على المعدوم ثابت فيكون الوجوب والامكان المناقضان
للامتناع العدمي وجوديين ثالث المحققين بان نقيض ما يكون عدميا لموجود خارجي يكون
موجودا انتقض لاعتبارات العقلية وفي نقيضها ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات
عقلية واتفاق العدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا القدم
وحدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم حدوث القدم
وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محال واذا كان القدم قديما
والحدوث حادثا ينتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم التسلسل قال الفصل الثاني في احكام
الوجوب لذاته وهي ثلاثة الاول المتحد الكلي في احكام الوجوب لذاته وهي اربعة الاول ان الوجوب
بالذات ينافي الوجوب بالغير اي الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره لان الواجب لذاته لو كان
واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع غيره فلا يكون الواجب
بالغير واجبا لذاته والحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب اي الواجب لذاته لا يجوز ان يكون
مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب
يلزمه الغنى عن الغير ومن اللازم ينافي الاحتياج والغنى فاحتاجه ينافي والمنافي ومن اللازم
مستلزم للمنافاة بين الملزومين فالواجب لذاته ينافي المركب فان قيل هذا انما يدل على ان الواجب لذاته
ينافي المركب في الخارج ولا يدل على انه ينافي المركب في العقل فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته

لذاته مركبا في العقل لا يقال لا يجوز ان يكون في العقل مركبا الا لان المركب العقلي ان كان مطابقا
للخارج يلزمه التركيب الخارجي والا يلزم الجهل لانا نقول لا نسلم انه لو لم يكن مطابقا للخارج يلزم
الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي
لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا لان بعض التركيب في العقل يجوز ان
يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لانا نقول لو تحقق التركيب
في العقل دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشيء واحد بسيط وهو
محال اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم
ذلك لو كان مطابقة كل من الصورتين اياه ولكن لم لا يكون مجموع الصورتين مطابقا للبسيط
لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في جامعه
ذلك الشيء لان كل جامعه لما سواه مقتضيه لامكان الوجود فلو يشارك الواجب غيره
في جامعه ذلك الشيء يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا
لغيره في جامعه من الماهيات لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا
في العقل لانا نقول لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع مطابقا للامر
الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجوب الى امرين
يعقوبانه اذ لا اشتراك له مع الغير في ذاتي ولا حاجة له في الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع
صورتين من الطرفين فيستحيل تركبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو قدر كون الوجوب
لذاته ثبوتيا لكان زائدا على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون وصفا له فيكون محتاجا

الى الذات الذي هو عين فيكون ممكنا وكيف لا يكون كذلك وقد كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب
ويلزم امكان الذات وان كان سببا للذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجوب على الوجوب فيلزم التسلسل
تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محالان وما قيل ان الوجوب سند من الذات وبين الوجه
والسند من الشيء متقدم عليه فيتأخر عنهما من بدء على الذات ثانيا في الفرض المذكور وهو
كون الوجوب لذاته ثبوتيا اي كون الوجوب لذاته سنده ثبوتيا كونه ثبوتيا اي موجودا في الخارج
لان السند من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين
اثنين اي لا يكون في الوجود واجب الوجود لذاتهما وسيأتي في مباحث الالهيات
فالواجب اذا اتصف بصفات جواب سؤال مقدر تقرير الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته
لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته بصفات زائدة على الذات لانه
لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكانت تلك الصفات ممكنة لجواز زوالها عن الذات
تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات وحدها
دون الصفات والصفات واجبة للذات لا لذاتها بل بالذات ويمتنع زوالها
لامتناع زوال موجبها وهو الذات الواجبة بالذات **قال** الثالث في احكام الامكان
آه **اقول** المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان
وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان يحوج الممكن الى السبب لان الممكن لما
كان من طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده الا بمرجح فيحتاج
الممكن في ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى

الى برهان فان كل عاقل تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة بانه يحتاج الى مرجح فوق الفرق بينه
وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للاوليات دخل مقدر تقرير الدخل انا اذا عرضنا
مثل القضية على العقل وجدنا الفرق بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحن نعلم ان
الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانية والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى
غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء
والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات والاستيناس به يقتضي جلاء وعدمه قد
يقتضي خفاء والاولى ان يقال ان البديهيات قد يكون في التصديق بها خفاء ليس خفاء
التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق ليس خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان
التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده
على عدمه يحتاج الى المؤثر الخ ان الحاجة ليست ثبوتية من اربعة اوجه الاول ان الحاجة
ليست ثبوتية واذا لم تكن ثبوتية لم يكن محتاجا الى المؤثر اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجوه
الاول انه لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة
يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة
ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية لكانت متقدمة على موصوفها الذي نسبت الحاجة اليه
اي متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تأثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود
الاثر الذي هو الممكن وهو ممتنع واما ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر
لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اي يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة

للممكن يستلزم الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة في نفسها وصدق
الاخص يستلزم صدق الاعم والثاني ان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم تكن محتاجة الى المؤثر فلا
يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف
محتاجا الى مؤثر والثالث ان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة
فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر الوجه الثاني انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان
المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لكانت ممكنة
لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها الذي هو غيرها ولان
المؤثرية نسبة بين الاثر والمؤثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة
تستدعي مؤثرا له مؤثرية اخرى فينتقل الكلام ويلزم التسلسل الوجه الثالث لو كان
الممكن محتاجا فتأثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل او
حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الوجه الرابع لو احتاج الممكن في وجوده
لاجل امكانه الى المرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفي
محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الثلث الاول وهي الوجوه الدالة على ان الحاجة
والمؤثرية ليستا بثبوتيتين انها متى دلت على ان الحاجة ليست ثبوتية والواحد
على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا يكون
الذات محتاجا ومؤثرا اي يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه
لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشيء موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا

امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشيء معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتباري فان كلا منهما
قد يكون معقولا باعتبار ذاته بنظر فيه العقل ويعتبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة في تعقله
ولا ينظر اليه في نفسه بل ينظر به في غيره فهو آلة لتعقله وينظر بالحاجة حال الممكن في انه كيف يرجح وجوده
على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة للممكن بان يعقل كون الممكن متساوي الطرفين لاجل الامكان
يقتضي ثبوت امر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان تعقل
ذلك يقتضي ثبوت امر في العقل هي المؤثرية والحق حصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما
الى حالة الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن في تأثير المؤثر ولا يوصفان بانهما
ممكن او غير ممكن فلا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر
العقل اليهما لا بان ينظر بهما في حال الغير بل بان ينظر اليهما باعتبار ذاتهما يكونان مفهومين
ممكنين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع
اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتأثير
ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجود الاثر فلا يصح الترديد
المذكور فانه مبني على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولئن سلم ان يقال ان اراد بالاستتباع
ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض فان اراد به ان وجود الاثر
يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تأثير في الاثر وان اراد غير ذلك فليبين
حتى نتصوره اولا ثم نتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب ان اراد بحال وجود
الاثر زمان وجوده فنختار ان تأثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل

واما يلزم تحصيل الحاصل ان لو كان التأثير فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا فانه
لا يمتنع تأثير المؤثر في الاثر زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها يكون كمثل الصفة اي فلا يلزم تحصيل الحاصل
اي تأثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اراد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود
المؤثر بالذات اي معيتهما بالذات فنمنع ان وجود المعلول يستحيل ان يكون مع وجود العلة
بالذات فان المعلول متأخر بالذات عن العلة فكيف يكون معها بالذات وكذا نمنع في عدم
المعلول مع عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما يؤثر في الاثر من حيث هو موجود ولا
من حيث هو معدوم ونقض المتكلمين بقولهم المؤثر يؤثر في حال حدوث الاثر فانها ليست
بحال الوجود ولا بحال العدم فان قيل معنى هذا اثبات الواسطة بين الوجود والعدم
وهو مح اجيب بانا لم نقل ان الحال التي يؤثر فيها غير زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
بل نقول الماهية من حيث هي غير الماهية الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت
لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما يؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة
او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان
كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن احدهما فتأثير المؤثر
لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور اجيب بان التأثير وان كان لا يخلو عن احدى
الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة
او المعدومة واجاب بعض الاعاظم اصحاب الثلث بنقض اجمالي وهو ان العلم
بان شاء تعلق اثره بشيء وان شاء ما احتاج الى شيء لانه لا يقبل التشكيك والتعرض

والتعرض وان يقول لانا نعلم بان شاء ما يؤثره في شيء وان شاء ما احتاج الى شيء
لانه جاء لو كان لذهبنا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل فان نقيضه ثابت في الواقع لما
دل عليه الدليل القطعي لا يقال لانا ان الدليل الذي ذكرتم دليل قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض
في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول نحتاج الى بيان غلطه مع ثبوت انه مغالطة عن
مقدمة التشويش المعهود ونحن في ان حق وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف
بالرجحان فلا اشكال لانا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا وان لم يحصل رجحان مرجح
لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نم انه يمتنع ان يكون اثرا فان
عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير
وهو ان المعنى بالاثر امتناع المؤثر الاثر ان كان المؤثر موثرا في الوجود ليستتبع
وجود المؤثر وجود الاثر وان كان موثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر اي يكون
المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن فانه يصح ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم
الممكن واجيب فوله بما سبق من التعريف على ما سبق في فصل الوجوب من ان الحق كونه
عدما محتاجا الى عدم علة الوجود من غير تسمية اثرا اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير
الثاني اثرا اما ثانيا فلانه لم يندفع الشك بمجرد ما ذكر في الوجود وكونه محتاجا الى علة عدم مح
الوجود لانه محال ان اثر عدم علة وجوده في عدم الممكن اما حال عدم الممكن فيلزم تحصيل
الحاصل او حال وجوده فيلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى نقض التأثير بان لا امتناع حتى يندفع
الشك وان قيل ما سبق من التفسير من ان المراد من التأثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر ان

عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد من التأثير في حال الوجود هو ان وجود
المؤثر يستتبع وجود الاثر ويعلم منه ان التأثير في حال العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع
عدم الممكن في تعريض الشيخ ان عدم الممكن ان لم يتصف بالامكان فلا اشكال ونعترض بانه اذا لم
يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح لانه انما يحتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة
الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح
فلم يحتج وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا للمؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن
عدم مؤثر الوجود بناء على سبيل الاستتباع وقد عرفت ما فيه على سبيل الاستتباع فانه ان اراد بالاستتباع
عدم المؤثر عدم الممكن اعدام الاثر فالترديد المذكور صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد به
ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تأثير في الاثر وان اراد به غير ذلك
فليبين اولا لا نتصوره ولانه لم نتكلم عليه بانا والصواب ان يقال ان عدم الممكن المساوي
الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل وكون
عدم المؤثر ممتازا عن عدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل
والصعوبة بهذا الاشكال ومبني لزوم كون العدم محتاجا الى المؤثر بناء على كون الامكان
علة للحاجة فان بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن
مجموع الحدوث والامكان وذهبت طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان
بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم فيكون صفة للوجود فيكون صفة للوجود المتأخر عن الماهية اي

اي الايجاد المتأخر عن الحاجة الى المؤثر المتأخر عن علة الحاجة فيكون الحدوث متأخرا عن علة الحاجة بمراتب
فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزءا للعلة ولا شرطا للعلة الى حصول الحدوث ليس
صفة للوجود بل انه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متأخرا عنه بل يكون متقدما عليه
الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود والا يثبت الواسطة
بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم
ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود فلا يجوز ان يكون
الحدوث علة للحاجة ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى ايضا خارج عن
تأثير المؤثر المتأخر عن الحاجة فلا يكون علة لها ولا جزءا لها ولا شرطا لها لان المتأخر
عن الشيء لا يكون شيئا منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى وجوده فيكون
متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدمة على الامكان بمراتب اجيب
بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار وجودها وعدمها فلا يكون متأخرا
عن وجود الماهية في الخارج بل عن وجود الامكان للماهية من حيث هي هو في ضمن اعتبار
وجود وعدم لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل الامكان صفة للممكن والصفة
متأخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متأخرا عن وجود الممكن فلا يكون علة
للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون متأخرا
عن الماهية في الوجود الخارجي قال الشارح اه اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يمكن
ان يكون احد طرفيه اي الوجود والعدم اولى به لذاته لانه لو حصل اولوية احد طرفيه لذاته

لان الحاجة متقدمة على ... المؤثر ... الممكن ... وجوده ... صفة الامكان ... صفة الامكان لكانت

فان الممكن ح ظ بان الطرف الآخر علم ان طريان السبب اولا لا يتأتى طريان الطرف الآخر فيفتقر السبب

اولوية الطرف الذي فرض انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه

على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به والا لم يكن

السبب سببا واذا كان الطرف الآخر اولى به لم يبق اولوية الطرف الاول فيتوقف اولوية

الطرف الاول على عدم سبب طريان الطرف الآخر فلا يكون الاولوية لذاته ضرورة توقفها

على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرء الطرف الآخر لا لسبب يلزم ترجيح المرجوح

بلا سبب وهو اشد استحالة وافحش عند العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح

وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاول واجبا فيلزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب

قال الثالث آه اقول الحكم الثالث للامكان الممكن ما لم يتعين صدوره اي ما لم يجب

صدوره من مؤثره لم يوجد وذلك التعين يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب

صدوره من مؤثره لبقي على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه

لم يمتنع الطرف الآخر المقابل له فيحتاج الى مرجح ولا يترجح بلا مرجح فلا بد من الانتهاء

الى الوجوب والوجوب السابق على وجود الممكن لانه ما لم يجب لم يوجد واذا وجد الممكن

يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لانه اذا وجد يمتنع وجوده لا بعلل العدم وما لا يقبل

العدم واجب وهو الوجوب اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اي السابق

واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار

وجوده قال الرابع الممكن آه اقول الحكم الرابع للامكان الممكن يستصحب الاحتياج

موجب

الاحتياج الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان وهو حالة بقاء

الممكن باق فيكون حالة بقاء الممكن محتاجا الى المؤثر باقيا وانما قلنا الامكان

حالة بقاء الممكن باق لان الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان لازما وجاز

انفكاك الامكان عن الممكن وح يصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب وايضا لو لم يكن

الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في امكانه الى سبب فلا يكون الممكن في ذاته ممكنا

بل اما واجبا او ممتنعا فكذا لا يجوز ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه

لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما ان يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء

او لا يكون فان لم يكن للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء لا يكون محتاجا اليه لامتناع

حصول الاثر بدون التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون

محتاجا الى المؤثر وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي

حصول اثر فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو

مح لامتناع تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك

الامر المتجدد لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي وهذا خلف اجاب المص بان المراد بتأثير

حال البقاء دوام الاثر بدوام مؤثره ولا يلزم تحصيل الحاصل ولا استئناف

وجد الحوادث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ثم بالاستئناف والحق ان تأثير المؤثر

حال البقاء بعد اثر الشيء ليس الوجود الذي كان حاصلا قبل وذلك بل امر متجدد

هو بقاء الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو صار باقيا فلا يلزم انه لا يكون تأثير

وهو

سابق حتى يلزم خلاف المفروض وما قال الباقي هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء اي

الاستمرار فلا يلزم من تأثير في امر جديد عدم الوجود الاول عدم تأثير في الوجود الاول

المتصف بصفة البقاء لان عدم تأثير في المطلق لا يقتضي عدم تأثير في المقيد قال

الرابع في العدم آه اقول المبحث الرابع في العدم والقدم يتنافيان تأثير الفاعل المختار

لان تأثير الفاعل المختار يكون بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن

لعدم الاثر لان القصد الى ايجاد الموجود مح لانه يكون تحصيلا للحاصل وهو مح والشيء

المعدوم الذي توجه القصد الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه لا يحدث بعد العدم

فتأثير المختار يستلزم حدوث الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي تأثير

الفاعل المختار لان منافي اللازم مناف للملزوم قوله والحكماء الشارح الى جواب

دخل مقدر تقريره ان الحكماء مع اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى

الصانع فلا يكون العدم منافيا لتأثيره الفاعل المختار تقرير الجواب ان

الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقاد قدمه الى الصانع لاعتقادهم ان

صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا ان الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا

كونه موجبا للعالم فظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب

القديم وامتناع استناده الى الفاعل المختار والحكماء يطلقون اسم المختار

على الفاعل لكن لا بالمعنى الذي يقول المتكلمون الاختيار به ثم المتكلمون اتفقوا

على نفي العلم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته وقالوا والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات

العدم

الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما

سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون

اتفاق على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته وتقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا

قدم الصفات في الواجب في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة لا ازلا وهي الموجودية والحيية

والعالمية والقادرية والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة يثبتها ابو هاشم علة للاحوال

الاربع مميزة للذات لان ذات الباري تعالى مشارك لسائر الذوات في الذاتية ويمتاز

عنها بصفة الالوهية ولقائل ان يقول اهل السنة لا يعترفون باثبات القدماء لان القدماء

عبارة عن اشياء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما

في الصفات فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفة مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن

الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القديم والاحوال

الخمسة التي اثبتها ابو هاشم حالة زائدة على الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية

ومن المتكلمين ادلة على نفي القدماء منها بيان ان كل ممكن محدث وذلك يدل على

حدوث ما سوى الله تعالى قال الى حدوث الحدوث آه اقول المبحث الخامس في الحدوث

وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يطلق الحدوث على الحاجة

الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن

موجود فهو لا يستحق لذاته وجوده بالذات بل وجوده وذلك لان الممكن الموجود

موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي منفردة عن الغير لم يستحق الوجود

لانه يستحيل الا وجود فان الا وجود انفصاله بالغير وانما وجوده فهو بحسب الغير فلا استحقاقية
وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون لا استحقاقية الوجود الذي هو حاصل من ذاته قبل
وجوده الذي هو حاصل من غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم
ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم لذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع
الملزوم وارتفاع الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الغير واما ارتفاع
الحال الذي يكون بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الذات فيكون وجود
الممكن الموجود بالغير مسبوقا بلا استحقاقية الوجود سبقا ذاتيا ولا استحقاقية الوجود
عبارة عن العدم الذاتي فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا بالعدم سبقا ذاتيا و
هذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا قال الحكماء
الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم المسمى بالحدوث الزماني يستدعي
تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مادة فلان امكان
المحدث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فهو كان قبل وجوده ممكن الوجود
لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع
الوجود ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلثة فاذا انتفى احدهما يلزم ان يتحقق
احد الاخيرين وهو ظاهر البطلان فكان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس ذلك
الامكان هو قدرة القادر عليه لان الشيء كونه في نفسه غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والشيء كونه غير ممكن مقدورا عليه كونه ممكنا في نفسه فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان

لكان

لكان اذا قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور
عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه وهذا باطل فقد بان ان الامكان غير كون القادر عليه
قادرا عليه وليس الامكان شيئا محصلا قائما بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون
للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا
آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا محمولا بالقياس الى شيء آخر فهو امر
اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوع فاذا الحادث
يتقدمه امكان وجوده وموضوع ذلك الامكان هو الموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
فيتقدم وجود الموضوع والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه
وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس الى الحادث
ان كان الحادث جوهرا واياما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم والاعلى
الجسم للمادة واما الثاني وهو كون الحدوث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه قبل
وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة في خمسة الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر الموجب
على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشيء
محتاجا اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا كقبلية الواحد على الاثنين وهذان يشتركان
في معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه
ولا يكون الآخر محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج
اليه هو ذلك الذي يكون ما تراه في وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه بالاعتبار الاول

قبل بالعلية وبالاعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون المتقدم
قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل فيها مع البعد كقبلية الاب على الابن الرابع القبلية بالرتبة
وهو ان يكون الترتيب معتبرا فيها والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او عقلية
كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدأ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف كقبلية العالم
على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء منحصرة في هذه الخمسة استقرائي وقبلية عدم الحادث
على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا بالشرف لان
عدم الشيء ليس اشرف من وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس لعدم الحادث
وضع ومكان واما طبيعية وليس طبع عدم الحادث ان يكون قبل وجوده فاذا بالزمان فثبت
ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مدة والجواب عن الاول بان الامكان عدمي فلا يستدعي
قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي متعلق بشيء
خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء هو
امكان بل امكان وجود في الخارج والتعلق بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج
وهو موضوعه واجيب بانا لا نسلم انه بسبب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه
في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو كان في الخارج متعلق واما اذا كان تعلقه في الذهن
فلا فلذلك الامكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع
ان يكون محلا لشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حالا في غيره
واورد عليه بان امكان الحادث قبل وجوده حال في موضوعه لانه لما كان الحادث

الحادث في وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان وجوده ايضا متعلقا بالموضوع فيكون صفة
صفة للموضوع من حيث هو متعلق به وصفة للحادث من حيث انه امكان الوجود بالقياس
اليه ولما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يقوم امكانه بذلك الغير
ولقائل ان يقول اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه قابل له فلم
لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان نسبة
الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان
قائما بالفاعل لكان القدرة محله فلا يجوز ان يكون الامكان عبارة عن قدرة القادر لانا
نقول كون الامكان قائما بالفاعل لا يقتضي ان يكون عين قدرة القادر فان كون الفاعل
بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث غير كونه قادرا عليه لان كونه قادرا عليه معلل بكونه بحيث
يمكن ان يصدر عنه الحادث والجواب عن الثاني وهو ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي
تقدم مدة بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد يكون بغير ذلك وذلك كقبلية
بعض اجزاء الزمان على البعض فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان آخر
ولا بالعلية لان بعض اجزاء الزمان علة للبعض ولا بالطبع كذلك ولا بالشرف
ولا بالرتبة لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما طبيعية وليس في طبع بعض اجزاء
الزمان ان يكون قبل البعض وهذا بالوهم فالحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على
بعض غاير الى القبلية الزمانية لان القبلية الزمانية لا يقتضي ان يكون كل من القبل
والبعد في زمان غير ذي بل القبلية الزمانية يقتضي ان يكون القبل قبلا البعد قبلية لا يجامع

العلة فيه مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض
بالزمان لكان للزمان زمان زائد على القبل بل الزمان هو نفس القبل والبعد فلا يجوز ان يكون
قبلية بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتداء
من طرف الماضي والقصوان يقال في الجواب ان اريد ثم يكون عدم الحادث قبل وجوده
بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اريد به كونه قبله بزمان محقق
موجود فممنوع وما ذكرتم من بيانه لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس في الوحدة والكثرة
اه اقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع في الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلثة مباحث الاول في تعريف الوحدة والكثرة الثاني
في اقسام الوحدات الثالث في اقسام الكثير المبحث الاول في تعريف الوحدة والكثرة
الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب الحقيقة لان تصورها بديهي لان كل احد يعرف انه شيء واحد
انسان او فرس او غير ذلك من غير افتقار الى اكتساب والتعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ
لا بحسب الحقيقة والا لدار لانا اذا قلنا الوحدة هي كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور
متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة هي كون الشيء لا يتكثر فقد اخذنا الكثرة بحث
في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها
وجودها وماهيتها ولهذا اي لتوقف تعرف الكثرة يستعمل في الوحدة مثل الكثرة هو
المجتمع من الوحدات والكثرة ما لا يعد بالواحد فكثير وكل فالوحدة اعرف عند
العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا فالتعريف الذي ذكره

اي يعين الواحد معناه الكثرة تنتقض بانتفاء الواحد

ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهي كون الشيء لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة والآحاد
وهي كون الشيء الذي ينقسم لكن لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد
والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور
المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى افراد مشاركة فيها فكونه كذلك ليس بوحدة بل
هو الكثرة المقابلة للوحدة فان الكثرة هي كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية
كالجماعة المذكورة ثم الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين الوجود او عين
الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم
الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث هو كثير موجود وانسان وليس
بواحد من حيث هو كثير والا كان يصدق عليه الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة وليس
لا من حيث هي كثرة وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود
او عين الماهية لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او
مفهوم الانسان من حيث انه انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد
الموجود وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم تكن عدما محضا مطلقا
بل عدما مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع مع الوحدة
والكثرة فيلزم اجتماع المتقابلين وهو محال واذا لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما
للكثرة والكثرة مجموع الوحدات العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة
والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب ان يكون احد النقيضين وجوديا اذ لا تقابل بين العدميين

فثبت ان الوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة ايضا وجودية
والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود
فلا نم ان الواحد الموجود موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزؤه ايضا موجودا
وان اراد بالواحد الموجود معروض الوحدة فمسلم انه موجود لكن لا نم ان الوحدة جزء
له بل الوحدة عارضة له والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين على ان الوحدة
ليست نقيضة للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض الدليل الدال
على ان الوحدة وجودية بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت مشاركة في كونها وحدات
ومتميزة بخصوصيات فيكون للوحدات وحدات فينتقل الكلام الى وحدات الوحدات
فيلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من
الموجودات العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة
عينا لكانت شيئا واحدا من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة وهو باطل فهي من الاعتبارات العقلية التي يعقلها العقل عند عدم
الانقسام الى امور متشاركة في الماهية واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات
التي هي اعتبارية قال فرع الوحدة اه اقول الوحدة تقابل الكثرة لامتناع اجتماعهما
في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض اما
ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس في حقيقة الوحدة والكثرة تقابل باحد اصناف
التقابل الاربعة تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة وتقابل التضاد وتقابل التضايف

التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو متقابل
بالايجاب والسلب مقوم لمقابله واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة
مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم متألفا من ملكات تجتمع
فلا تكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا تكون الملكة هي الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها
فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمص نفى تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة
عن الوحدة والكثرة بوجه وهو ان كلا من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة يقتضي ان يكون واحد منهما
احد المتقابلين عدم الآخر ولا واحد منهما اي الوحدة والكثرة عدم الآخر واما تقابل التضاد
والتضايف فلان الوحدة ليست ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا
شيء من الضد والمضايف بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة ان شرط
الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على ان الوحدة
ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة والا لكان تعقل
ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين ان يعقل معه والمعتبر
في المضايف هو الاول والوحدة ايضا لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط المضايف
ان يكون تعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة
بالعرض فلان الوحدة مكيال للكثرة والكثرة مكيلة بها والمكيال يقابل المكيل
مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى تعقل المكيال فانه تعقل المكيل بالقياس الى تعقل
المكيال والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان

لها فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض المكيالية والمكيلية قال الثالث اقسام
الوحدة الخ اقول المبحث الثالث في اقسام الوحدة الواحد ان منع نفس تصور مفهومه
عن حمله على كثيرين فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله
على كثيرين فهو واحد من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
معا فجهة الوحدة ان كانت نفس ما صدق عليه تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان
فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ما صدق عليه تلك
الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءا من ماهية
الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين مختلفين بالحقيقة
وان لم تكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو الواحد بالفصل
والاول كانواع الحيوان المتحدة بما هي حيوان وهو الحيوان والثاني كافراد الانسان المتحدة
بالفصل وهو الناطق وان كانت جهة الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة فهو الواحد
بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كالقطن والثلج في البياض واما واحد
بالموضوع كالكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل القسمة
اصلا فان لم يكن له مفهوم سوى كونه بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فهو الوحدة
وان كان له مفهوم سواه فاما ان يكون ذا وضع فهو النقطة او لا يكون ذا وضع فهو المفارق
كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص يقبل القسمة وتتشابه اجزاؤه في الحقيقة
فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي

التعليمي وان لم تتشابه اجزاؤه في الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانساني المنقسم
الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلاقيين عند حد مشترك
كضلعي الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال لمقدارين متلازمين طرفاهما بحيث يلزم
من حركة احدهما حركة الآخر كعضوين متلاقيين متلازم طرفاهما بحيث يلزم من حركة
احدهما حركة الآخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام
وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعي كزيد او وضعي
كدرهم او صناعي كبيت والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتعدد اسماؤها
بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسان يسمى مماثلة
وفي الجنس كاتحاد الانسان والفرس في الحيوان يسمى مجانسة وبالعرض ان كان في الكم كاتحاد
الثوبين في الطول تسمى مساواة وان كان في الكيف كاتحاد الجسمين في اللون كالانسان
الاسود والفرس الاسود تسمى مشابهة وان كان في المضاف كاتحاد زيد وعمرو في بنوة
بكر تسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار والهواء في الكرية تسمى مشاكلة وان كان
في الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعر يسمى موازاة
وان كان في الاطراف كاتحاد طاسين في الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الآخر
تطابقت اطرافهما تسمى مطابقة قال الثالث الكثرة الخ اقول لما فرغ من المبحث الثاني في
اقسام الوحدات شرع في المبحث الثالث في اقسام الكثرة كل شيئين فهما متغايران وقال
مشايخنا اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك

كل واحد منهما عن الآخر كالاب والابن وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر
بحسب تعقل وصف الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الآخر بحسب الذات
والا اي وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فان كان
احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف
كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان
فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر واحدهما وهو الحيوان جزء مقوم للآخر وهو
الانسان فان الانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا
الصفة مع الذات لا هو ولا غير اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات
فلان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول هو كل شيئين متغايران فالغيران
ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا في تمام الماهية الذي هو
الانسان والا اي وان لم يشترك الغيران في تمام الماهية فهما المختلفان ثم المختلفان
متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يوصفان بالجسم والجسم موضوع
لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك والجسم اسود ثم المتلاقيان
متساويان ان صدق كل منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان والناطق و
متداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته ان يصدق
الآخر ايضا على بعضه فان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد
الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان

فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان
فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا اي وان لم يصدق احدهما على جميع افراد
الآخر بل كل منهما يصدق على بعض ما صدق عليه الآخر فكل واحد منهما اعم من الآخر من وجه
واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان
متقابلان ان امتنع اجتماعهما في موضوع واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع والزمان
ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا في موضوع واحد
لكن في زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن اجتماعهما في الشخص
واحد في زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان
لشخص واحد لكن من جهتين وانحصر التقابل في اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين
وتقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب والسلب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان
او احدهما وجودي والآخر عدمي فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الآخر فهما ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل الضدين و
ان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان والتقابل بينهما تقابل
التضايف كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص
او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة
حقيقيان او اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي في وقت يمكن اتصافه به

فهما ملكة وعدم مشهوران كعدم اللحية عن انسان لم يبلغ حد من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه لا بعد وقت يكون
اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير وزيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب راجع
الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما القول كما ذكرنا او العقد والتصور كما مر
ولا تحقق لواحد من المتقابلين بلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في الخارج شيء هو
ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ماهية العقل من النسبة الثبوتية او القول
الدال عليها فان قيل الايجاب والسلب كما يكونان من قضيتين يكونان من مفردين كالفرس
واللافرس فلا يكون تقابل الايجاب والسلب راجعا الى القول والعقد اجيب بانه ما لم يعتبر
صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى
القول والعقد فان قيل لا نم انحصار التقابل في الانواع الاربعة المذكورة لجواز ان يكون التقابل
بين عدم مشهور اخص بان العدم غير التقابل بينهما او العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع
كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل
العدم المضاف لصدقهما على كل موجود مغاير للموجود بين اللذين هما علتهما فان قيل التقابل
بين العدمين واجيب بان التقابل بين العمى واللاعمى فانه لا يتصور اجتماعهما في موضوع واحد في زمان
واحد من جهة واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء
العمى بانتفاء عدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون سلب عدم البصر
مع بقية البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان اعتبر طرف السلب في اللاعمى

اللاعمى وان كان بانتفاء يكون اللاعمى صادقا على سلب قابلية المحل فيكون التقابل بينهما تقابل الايجاب
والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل الحكماء اشترطوا في الضدين ان يكون بينهما غاية
الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر في تقابل
الضدين وان تقابل السواد والصفرة نوع خارج عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم
اشترطوا في التضاد والحقيقي ان يكون بين الوجوديين اللذين يمكن تعقل احدهما مع الذهول
عن الآخر تعاقب وبينهما غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون الامران الوجوديان
اللذان يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب او يكون بينهما غاية
الخلاف او لا يكون والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري وقيل ان الشرط في تقابل
الوجودي والعدمي ان يكون العدمي عدم الوجودي فيوجد تقابل غير تقابل العدم
والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط يكون
هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع فالجواب انه لم يتحقق لجواز ارتفاعهما
وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي يجب ان يكون
عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم وعدم اللازم
لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين لموضوع الملزوم فيكونان
من قبيل المتباينين غير المتقابلين **قال** قيل السواد آه **اقول** قيل السواد من حيث انه ضد للبياض
مضاف في العدد لانهما وجوديان لا يمكن تعقل كل منهما مع الذهول عن الآخر لان الضدية من الامور
الاضافية فلا يكون تقابل الضدين بينهما غير تقابل المتضايفين بل كالمضاف من حيث السواد لا السواد

فان السواد نظرا الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد
لذات السواد والبياض وعروض التضايف لهما باعتبار مفهوم الضد العارض لذاتيهما المحمول
على كل منهما اي عروض التضايف لمجموع الذات الموصوفة بمفهوم الضد فتقابل التضاد تحت المضاف
لان المتقابلين امران وجوديان لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الآخر الذي هو امر وجودي
فيكون المضاف مندرجا تحت المتقابل لانه يلزم ان يكون كل منهما اعم من الآخر مطلقا وقلنا
المضاف تحت ما صدق عليه المقابل اي تحت الذات التي صدق عليه المقابل وما صدق عليه
المقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وعدمه وتحت المضاف المقابل والذات المتعددة
انه مقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من شيء وباعتبار عارض من عوارضه اخص
منه **قال** فروع آه **اقول** ذكر ههنا فروعا على المبحث السالف الاول المثلان لا يجتمعان في محل
واحد لان المثلين متحدان في الماهية ولوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لاتحد الحال العوارض
ايضا لانهما اذا اجتمعا في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للآخر فيكون المثلان
شيئا واحدا لا مثلين الثاني التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من
الايجاب والسلب لذاته يرفع الآخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما
يقابل الآخر لاستلزامه عدم الآخر مثلا الامر الذي يصدق عليه انه يحيى فيه عقدان عقد انه
ليس بحيي وعقد انه شر وعقد انه يحيى لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة
ولا عقد انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بحيي هو عقد انه
خير والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بحيي ولا ينافيه عقد انه شر

شر واذا انحصر المنافي لعقد انه خير في عقد انه ليس بخير كان التقابل بين السلب والايجاب بالذات
بخلاف الضدين وايضا الخير عقد انه عقد انه خير وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخير والثاني
عرضي للاستحالة عن حقيقة الخير وعقد انه ليس بخير رافع لعقد انه خير وعقد انه شر رافع لعقد انه ليس
بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان الرافع للامر الذاتي رافع
للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض فعقد انه ليس بخير اقوى
معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع ذاته لا بتوسط شيء
اخر اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا الشر لولا اشتماله
على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير حتى انا لو فرضنا بدل الشر شيئا آخر
لا يكون ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء ذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا من اعتقاد انه خير
لا لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي بالذات لا يكون الا
بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع الثالث السلب والايجاب
لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلات فيجوز كذبهما اما المتضايفان فيكذبان
لخلو المحل عنهما واما الضدان فيكذبان لعدم المحل او باتصاف المحل بالوسط المعتبر
عنه باسم محصل كالفاترة المتوسطة بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا
لا عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن وسط كالشفاف وهو
ما لا لون له واما العدم والملكة فيكذبان لعدم المحل او لعدم استعداد المحل للملكة
الفرع الرابع المتضايفان متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد الآخر ومتى عدم

عدم احدهما عدم الآخر فان اللطراد هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام
من جانب العدم والتضاد ان قد يلزمان المحل على البدل بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل
مثل بدن الحي المستلزم للصحة والمرض فان بدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان
على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل ولا يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط
فانهما ضدان ولا يلزم احدهما المحل لوجوب تخلل السكون بينهما على المشهور وقد يلزم
احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج الحرارة الحاسة للنار استواء دل
على ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت جنس واحد السواد
كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت اللون الذي هو اللون
فان اللون جنس واحد سافل فان فوقه الكيفية المبصرة وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة
وفوق الكيفية المحسوسة الكيف وانما الاستواء دل على ان المتباينين لا يتفقان في شيء
واحد يضادا حقيقيا والاتم النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متباينان
يتضادان في شيء واحد وهو الحركة الى الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل بينهما
تقابل العدم والملكة قال الفصل السادس في العلة والمعلول آه اقول لما فرغ من الفصل
الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة والمعلول وذكر فيه
اربعة مباحث الاول في اقسام العلة الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث في الفرق
بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في ان الشيء الواحد هل يكون فاعلا وقابلا معا الحث
الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فان كان جميع ما يحتاج اليه الشيء

الشيء فهو العلة التامة وان كان بعض ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة الناقصة فيدخل في العلة التامة
الشرائط وزوال المانع وليس المعنى به من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يتعلق شيئا
بل المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب وجود المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة
المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة داخل حركة في الاعيان لامتناع تركب الشيء
من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان بل العلة التامة موضوع واحد مركب في العقل فلا
يكون ملتفتا الى ما نقل من ان المعلول اذا كان موجودا في الخارج يجب ان يكون علته التامة
موجودة اولا ثم العلة الناقصة اربع صورية ومادية وفاعلية وغائية وذلك لان العلل
الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجة عنه اذ يمتنع ان يكون نفس المعلول والاول
اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة
وهي المادة كالخشب بالنسبة الى السرير وتسمى العنصر باعتبار انه جزء وهو اصل المركب والقابل
باعتبار انه محل للصورة والثاني اي العلة الناقصة الخارجة عن المعلول اما ان يكون
مؤثرا في وجوده اي يكون وجود المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير
او يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل اي الفاعل لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية
واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجع الى تتميم العلة المادية او الفاعلية فلهذا لم يجعلها
قسما بالاستقلال قال الثاني في تعدد العلل والمعلولات آه اقول المبحث الثاني في تعدد
العلل والمعلولات المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علل او علتان كل منهما مستقلة
والتبيين ذلك ان عليتين مستقلتين فتوارد اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان

لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم يجب وقوعه بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه باحدهما
اولا والاول يقتضي ان يكون احدهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون واحد منها
مستقلة والتقدير ان كل واحد منهما مستقلة فثبت وجوب المعلول بكل منهما فيستلزم استغناؤه
بكل واحد منهما فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما معا وهو محال واما المثلان
المتحدان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين مستقلتين على ما من ان احد المثلين واقع
باحدهما والآخر بالآخر وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج تحته
فردان مثلان احدهما تضاد السواد للبياض والآخر تضاد البياض للسواد وتضاد
السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل التضاد للبياض
وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس
الى السواد على معنى ان البياض محل التضاد للسواد وعروض التضاد له بالقياس الى
السواد فكذا الطبيعة النوعية لا تخلو اما ان يكون محتاجا الى واحد من العلتين المستقلتين
بعينها فلا يعرض لها الحاجة بالقياس الى غيرها فلم يقع بغيرها واما ان يكون غنية عنها فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها لان الطبيعة من حيث هي لا يكون الا اليها محتاجة
او غنية عنها لانا نقول الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على هذه العلة المستقلة اولا
والاول يقتضي الحاجة اليها والثاني يقتضي الغناء عنها والجواب عن اصل الشبهة بان
الطبيعة من حيث هي غنية عنها فقط فلا يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم يقع بها فلنا
الحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها الا الحاجة اما عرضت لوجودها الذي هو احد المثلين والطبيعة

والطبيعة غنية عن كل واحدة منهما بعينها ومحتاجة الى علة ما لكن كل واحد من المثلين يحتاج
الى علة معينة هو اقتضيته تلك العلة لا لطبيعة الطبيعة لاشتمال ذلك المثال عليها والمركب قد
يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كالاثار الصادرة عن كل
من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد اثاره ان تعددت الآلات او القوابل كالعقل
الاول الذي هو مبداء للعقل والنفس والفلك واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه
من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي اثنان لكان مصدريته لهذا غير مصدريته لذلك فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما
في ذاته لزم التركيب وان كان خارجين او احدهما بعينه والآخر خارجا لزم ان يكونا معلولين
ان كانا خارجين او الواحد يكون خارجا فهو معلول فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامور الاضافية
اعتبارية والامور الاعتبارية يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل بتقدير خروجهما او خروج احدهما
وعورض بان الحجة بعينها تنفي وقبول الاعراض الوجودية عندكم مع بطلانها ورد
الجواب بان المصدرية يطلق على معنيين احدهما امر اضافي وهو ما يدل العلة بالقياس الى معلولها
من حيث يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول وهو بهذا المعنى مقدم على المعلول لان كون العلة بحيث يجب عنها المعلول مقدم بالذات
على المعلول وبهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى المعلول المتاخر عن ذاتهما
وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون من عوارض العلة بعينها

ان كان المعلول علة لذاتها وقد يكون حالة تتوقف ابداً ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان فوق واحد فلا عالة يكون ذكرنا محلفا وح يلزم التسلسل في الامور الحقيقية او الى الجبر

وكلاهما محال لان صدور المصدر ليس ان لم تكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكر وان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام

هو ان صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر من الواحد شيء اصلا وتقريره من وجهين

الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة بينهما داخلا او خارجا ويتم الدليل

الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا امر مغاير له

وهو لا يجوز ان يكون جزءا له لما مر فيكون خارجا عنه معلولا له فقد صدر عنه اثنان والجواب

ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية فوقع لو كان المصدر صفة حقيقية كان

للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول

واحدا لكون ذكر المعنى من الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما

غير الفاعل بالضرورة ويلزم منه ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا

من جميع الوجوه ويلزم الخلف لانه يلزم ان يكون ما فرضناه واحدا من جميع الوجوه

غير واحد واما في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا امر مغاير له لكونه

نسبة قلنا كونه مصدرا بالمعنى الذي لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدرا للواحد

ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي تقتضي

التحيز وقبول الاعراض الوجود فهي فقط فان الجسمية وان كانت بسيطة في الخارج ففيها جهات

جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب ولا امتناع في صدور الكثير

من البسيط عند تعدد الجهات **قال** الثالث آه **اقول** البحث الثالث في الفرق بين جزء

المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر فجزء المؤثر ما يتوقف عليه ذات المؤثر من حيث ماهيته وشرط

المؤثر ما يتوقف عليه تأثير المؤثر في غيره ولا يتوقف عليه ذات المؤثر كاليبوسة للنار

فان اليبوسة يتوقف عليها تأثير النار في الحطب ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة

قال الرابع آه **اقول** البحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا لشيء و

فاعلا له فقال الحكماء الشيء الواحد الذي لا تكثر فيه بوجه من الوجوه من غير تعدد الآلات

والشرائط لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له لوجهين احدهما ان القبول والفعل متنافيان

عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل بان يكون نسبة القبول واحدة بين المنتسبين اللذين

وقع نسبة الفعل بينهما اي الذات الذي عرض له الفاعلية بعينه هو الذات الذي عرض له القابلية

وكذا الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه هو الشيء الذي عرض له المفعولية والذي يدل على

تنافي الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول

وعدم استلزام القبول المقبول فان الفاعل من حيث هو فاعل يستلزم المفعول والقابل

من حيث هو قابل لا يستلزم المقبول فان القابل يكفي له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث

هو فاعل يجب عنه المفعول والاستلزام وعدمه اذا اعتبر بالنسبة الى شيء واحد يتحقق المنافاة

بينهما وتنافي اللازم يستلزم تنافي ملزوميهما واذا كان الفعل والقبول متنافيين لم يكن

الشيء الواحد قابلا وفاعلا والا لزم الجمع بين المتنافيين في محل واحد من جهة واحدة الثاني

ان القبول اعتبر العقل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما في الذات لزم التركيب

وان خرجا او احدهما يلزم التسلسل في مصدر الفعل عن مصدر القبول فينتقل الكلام اليه ويلزم

التسلسل المحال والمعارضة عدم استلزام الشيء الآخر باعتبار لا ينافي استلزامه له باعتبار آخر

فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية

مستلزم والمتنافي هو استلزام الشيء الآخر وعدم استلزامه له باعتبار واحد ولان استلزام

الشيء الآخر باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر فنسبة القابل الى المقبول بالامكان

العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف اذ لا تنافي بين الوجوب

والامكان العام والقول بان البسيط لا يتعدد اثاره فقد سبق **قال** الباب الثاني

في الاعراض وفيه فصول آه **اقول** لما فرغ من الباب الاول في الامور الكلية من الكتاب

الاول في المكنات شرع في الباب الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في

المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم الثالث في الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل

الاول في المباحث الكلية وفيه مباحث الاول في تعدد اجناسها التسع وامتناع

الانتقال عليها الثاني في قيام العرض بالعرض الرابع في الاعراض التي ليس

في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين البحث الاول في تعدد اجناس الاعراض اعلم

ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع في الموضوع هو الكون في شيء

لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه فان لفظة في قد تستعمل بالاشتراك او التشابه على معان

مختلفة ككون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل

الكل في الجزء والخاص في العام فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور

بالاضافة وبعضها بالاشتمال وبعضها بالظرفية فعدم جواز الانتقال في تعريف الكون

في الموضوع هو قرينة تعلم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به

عن مثل كون اللونية في السواد والحيوانية في الانسان وقد تبين ان امثال تلك ليست

باجزاء على الحقيقة بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار الاعراض المندرجة تحت جنس

في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء كان منفصلا كالعدد

او متصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور

غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الالوان والاين وهو حصول

الشيء في المكان وهو هيئة تابعة لنسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة

الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي ولا يشك ان كون الشيء في مكانه

يكون نسبة الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون

الشيء في المكان الغير الحقيقي ككون الشيء في السوق والمتى وهو حصول الشيء في الزمان

ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن

ولا يقع في الزمان وسياء لعله يعني هو حصول الشيء في الزمان او طرفه والوضع

وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض وبين جهات اجزائه

في ان يكون لبعضها منها موازاة وانحراف كالجلوس الى الجهة آه ونسبة الاجزاء

كالجلوس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع لكن النسبة اما امكنة حاوية

او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والانحناء وهي المسماة الجارية
للشيء بالقياس الى نسبة اخرى مثلا رسم ايا وتحقيقها ان الاضافة هيئة تكون حاصلة للشيء مقولة
بالقياس الى تعقل نسبة اخرى بكون تلك النسبة ايضا معقولة بالقياس الى تعقل الهيئة الاولى
سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين و
ليس كل نسبة اضافة فان النسب التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس
الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة
التي لا يوجد فيها الطرفان من حيث هي نسبة غير الاضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها
هي الاضافة والملك هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص
والتنعل والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال
الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره كالقاطع مادام قاطعا
وان ينفعل وهو كون الشيء متأثرا عن غيره كالمنقطع مادام منقطعا واعلم
ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فسد النقص بهما على من يحصر الاعراض فيها
واما من يحصر الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسع فلا يرد النقض
بهما عليه لكن لم يقطع بان اجناس الاعراض منحصرة في التسع بل جاز ان يكون
كل من هذه المقولات عرضا عاما لما تحته لا على سبيل الاشتراك او على سبيل التشكيك بل على سبيل
التواطؤ ولا اتصافا على سبيل قول اللازم الذي هو عام على ما تحته بالسوية والا جنس عالٍ هذه
السبعة لا يكون اثنان منها او اكثر مندرجة تحت جنس فيما لا يكون كل واحد منها تمام حقيقته

وتشابه المندرجة تحته وان العرض ليس جنسا لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل
الينا من الكتب ان يوجد ما عليه الفن ما ينبغي بتحقيق الحق والحق ان العرض ليس جنسا لها لان
عرضية هذه الاجناس مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها والا لم يكن مفتقرة الى البيان
لان الجنس ذاتي والذاتي لا يفتقر الى البيان قال الثاني في امتناع الانتقال آه اقول البحث
الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض
واحتجوا عليه بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهيتها ولا لوازمها والا انحصر نوعها
في شخصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها
فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة لزم الدور ولا امرا مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع
لانه في وجوده وتشخصه مكتف بذلك المباين والتشخص لو كان بالمحل لا يفتقر الى المحل المستغنى
عنه وهو باطل فتعين ان يكون تشخصها بمحالها او بما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في
تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يتصور الانتقال عنها لانه اذ لو كان
الموضوع مشخصا لها يكون مجيئها الى موضوع آخر مشخصا لها لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث
هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخصا ولا يحصل فيه فالعرض اذا لا يتحقق
وجوده الا بموضوع بعينه فلا يتصور عليه الانتقال وبهذا يظهر ان احتياجه الى الحيز كان
الجسم محتاجا في وجوده وتشخصه الى الحيز لكن لا يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز معين فلا يمتنع ان
ينتقل من حيز الى آخر من حيث انه موجود متشخص لا من حيث انه متحيز لان كونه متحيزا حاصل
باعتبار الحيزين قال الثالث في قيام العرض بالعرض آه اقول البحث الثالث في قيام العرض

بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشيء بالغير حصوله في الحيز
تبعا لحصول ذلك الغير فيه وذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله
في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان
كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول الآخر فيه فيلزم الدور وهو
محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس
فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو الدور فالكل محال وهذا التمسك ضعيف لانا لا نسلم ان قيام
الشيء بالغير عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص
احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والآخر منعوتا وان لم يكن ثمة حيز وذلك الاختصاص
معلوم ويسمى الناعت حالا والمنعوت محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع
تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز تبعا لحصول محله فيه فلم لا يجوز ان يكون
تحيز محله تبعا لتحيز محل آخر وهو الجوهر فحينئذ لا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا الالزام قوله اذ ليس
جعل احدهما قائما بالآخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالآخر والآخر
قائما بالجوهر فمحل الآخر غير قائم به لانه الحل فيه فيكون جعله قائما بالآخر اولى من العكس لانه
حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان السرعة والبطء عرضان قائمان بالحركة
القائمة بالجسم فان الحكم على المنعوت بالسرعة والبطء دون الجسم قال الرابع في بقاء الاعراض
آه اقول البحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو الحسن الاشعري بقاء الاعراض و
تمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام

فان شرط وجود العرض ح

قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع
زواله واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه والا لزوال بنفسه
لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول بالمؤثر
اي موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود هذا الطارئ
على المحل مشروط بعدم الضد الآخر على المحل فلو تعلل زوال ضد الآخر عن المحل بطريان وجود
الضد الطارئ على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عنه لمؤثر موجب عدمي كزوال الشرط
وجود ذلك العرض الزائل الاول من وجود الكلام اليه فيلزم الدور بان يقال عدم الاول لا يكون
له فيكون لمؤثر وجودي كطريان الضد فيلزم الدور او لمؤثر عدمي كزوال الشرط وذلك
الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان كان جوهرا لكن يلزم الدور والا لكرم ان يكون
كل جوهر مشروطا بجوهر آخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل بالفاعل المختار لان
الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار
موجدا لا معدما وهو محال واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض
قائم بالباقي ولا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض
لم لا يجوز ان يكون عدم العرض لذات العرض بعد زمنه اي بعد بقائه زمانين واكثر قوله فيلزم
ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم
ان لا يكون عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او يقول زوال
العرض عن المحل لمؤثر وجودي هو ان يحل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل

بل محل آخر وظاهر أن الضد على محل آخر غير مشروط بزوال الوصف الآخر عن المحل فلا يلزم الدور
أو نقول زوال الوصف عن المحل لمؤثر عدمي وهو انتفاء شرط وهو عرض لا يستمر وجوده فإن
الوصف قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات كالحركة والصوت
ويكون شرط وجود الوصف القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه يزول الوصف الباقي
أو نقول زوال الوصف عن المحل للفاعل لا على سبيل الإيجاب ولا امتناع أن لا يكون عدمه عدما
يجوز أن يكون العدم المتجدد أثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع
بقاء الأجسام بأنه لو بقي الأجسام لامتنع زوالها واللازم باطل لأن الأجسام تفنى عند القيامة
بيان الملازمة أن الجسم لا يزول إلا بضد ولا لمؤثر وجودي ولا لمؤثر عدمي ولا لفاعل مختار
وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد مقدماته قال الخامس في امتناع قيام الوصف الواحد
بمحلين إلخ أقول المبحث الخامس في امتناع قيام الوصف الواحد بمحلين وذلك لأنه لو جاز قيام
الوصف الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين فإنه لو جاز في العقل أن يكون
الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في العقل أن يكون الجسم الحاصل في هذا المكان
هو الجسم الحاصل في ذلك المكان فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر إذ قياس
حلول الوصف في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع كونه في مكانين ولو صح ذلك لقيل
يمتنع اجتماع عرضين في محل واحد قياسا على امتناع اجتماع الجسمين في مكان واحد لكن اجتماع الأعراض
الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والثقل والضوء مما لا يدفع وأيضا لو جاز
قيام الوصف الواحد بمحلين لامتنع الجزم بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس

المحسوس في ذلك المحل واللازم باطل فإن الجزم حاصل بأن السواد المحسوس في هذا المحل غير السواد المحسوس
في ذلك المحل بيان الملازمة أنه إذا جاز قيام الوصف الواحد بمحلين جاز أن يكون السواد الواحد
قائما بمحلين فاحتمل أن يكون السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل
وأيضا لو جاز قيام الوصف الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص واللازم باطل بيان الملازمة أن الوصف الواحد بالشخص علة مستقلة لكون موضوعه
الذي هو المحل حالا فيه فلو حصل ذلك الوصف الواحد بالشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة
لكون موضوعه الذي هو المحل الآخر حالا فيه والعلة المستقلة التي لكون هذا الموضوع
حالا فيه غير العلة المستقلة التي لكون الموضوع الآخر حالا فيه فيجتمع علتان مستقلتان
على الوصف الواحد بالشخص وزعم جمع من الأوائل أي من قدماء الفلاسفة أن الإضافات
كالجوار والقرب تعرض للأمرين وقال أبو هاشم التأليف عرض واحد قائم بجوهرين لأن
التأليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتآلفان عن الانفكاك كالمتجاورين
فإنهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال أبو هاشم لا يقوم التأليف بأكثر من جوهرين لأنه لو قام
التأليف بأكثر من جوهرين لم يعدم التأليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى الجوهران
الباقيان بعد عدم الثالث مؤتلفين وأجيب بأن امتناع انفكاك الجوهرين المتآلفين
لاحتياج التأليف إليهما حتى يلزم قيام الوصف الواحد بمحلين الذي هو حول ليس أولى
من حالة على انفكاكهما إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى إلصاق الفاعل المختار والحكم
بأن كون العرض الواحد في المحلين يعدم ... أحدهما أن الوصف الواحد الحال في محل

هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل لما ذكرنا أن الوصف الواحد حال في مجموع شيئين
صار باجتماعهما محلا واحدا إذ لم يتحقق على امتناعه وقد جاء الفلاسفة قالوا بقيام
الوصف الواحد بمحل منقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث
بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية إلى أعضاء وإنما قال
أبو هاشم بقيام التأليف الواحد بجوهرين لأن عدم انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين
يحتاج إلى علة ولو قام بكل منهما تلك العلة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق
الاثنين لأن التأليف مثلا لو قام بثلثة جواهر ثم أزيل واحد من الأجزاء بالتفريق
وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود
ولم يلزم قيام الوصف الواحد بمحلين بالمعنى الذي هو محال قال الفصل الثاني إلخ أقول
لما فرغ من الفصل الأول في المباحث الكلية للأعراض أراد أن يذكر المباحث المتعلقة
بكل واحد من الأعراض التسعة فبدأ بالكمية لأنها أعم وجودا من الكيفية وأوضح
وجودا من الأعراض التسعة النسبية لأن الأعراض النسبية غير مستقرة في ذات
موضوعها ثم إن الكمية فجعل الفصل الثاني في مباحث الكم وفيه مسائل الأولى في أقسام
الكم الثانية في الكم بالذات وبالعرض الثالثة في عدمية مقولة الكم الرابعة في الزمان
الخامسة في المكان المسألة الأولى في أقسام الكم الكم إما أن ينقسم إلى أجزاء لا تشترك
في حد واحد تنتهي الأجزاء إليه حلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد أو إلى أجزاء
تشترك في حد واحد وهو المتصل والكم المتصل إن لم يكن قار الذات فهو الزمان

الزمان وإن كان قار الذات أي ثابت الأجزاء الموجودة فهو المقدار والمقدار إن انقسم
في جهة واحدة فقط فهو الخط وهو ينتهي السطح كما أن الخط ينتهي بالنقطة وإن انقسم في جهتين فقط
فهو السطح والسطح ينتهي الجسم وإن انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي
والثخين والثخن اسم لحشو ما بين السطوح فإن اعتبر نزولا سمي عمقا وإن اعتبر صعودا سمي سمكا و
وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض أولا وقيل الطول
الامتداد بين المنتهي طرفي السطح والبعد الآخذ من رأس الإنسان إلى قدمه طول الإنسان
والبعد الآخذ من ظهر ذوات الأربع إلى أسفلها طولها والعرض هو البعد المفروض ثانيا
وقيل العرض الامتداد الأقصر والبعد الآخذ من يمين الإنسان إلى يساره هو عرض
الإنسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان إلى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض
والعمق كميات مأخوذة مع إضافات فإن البعد كمية فإذا فرض ابتداء أو إنه أطول
بالنسبة إلى امتداد آخر فهو طول وإذا فرض ثانيا أو أنه أقصر امتدادا فهو عرض وإن
فرض أنه متقاطع للطول فهو عمق قال الثاني الكم إلخ أقول المبحث الثاني في الكم بالذات
والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كميته لذاته فالكم المتصل بالذات هو الزمان والمقادير
الخط والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فإنه وإن كان كما
متصلا بالذات فإنه كم منفصل بالعرض إذا قسم بالحركة المنطبقة على المسافة التي
هي كم متصل بالذات وأيضا إنه كم منفصل بالعرض إذا قسم بالساعات والكم بالعرض أيضا
ما يكون محلا للكم بالذات كالجسم الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمحدود

الذي هو محل للعدد الذي هو كم منفصل بالذات والكم بالوصل ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما هو حال هذا الابلق بناء على انه اكثر والكم بالوصل ايضا ما يكون متعلقا بما يوصف بالكم كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب تناهي اثارها ولا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان الاثار الصادرة من القوى اذا كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او الزمان يكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي عددا او زمانا

قال الثالث آه اقول المبحث الثالث في تحقيق هذه الكميات اعني العدد والمقادير الثلاثة التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون العدد اي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من الوحدات التي هي امور اعتبارية عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتباريات العقلية التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج واما المقادير التي هي الجسم التعليمي والسطح والخط فليست موجودات ثابتة على الطريق لانها انما تعرض الجسم او جزء الجسم بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فان قد يكون الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم المنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهي جزء للمنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير امرا زائدا على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا لان محل السطح الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل يقتضي

انقسام الحال كذلك والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه منقسم عرضا لان المحل اذا انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك مع ان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقا لانه طول مع عرض وليس عمق فيكون لازما ان المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الاعراض السارية ولكن لم لا يجوز ان يكون الخط والسطح ليسا من الاعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضا اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة للجسم بل يوجد في كل واحد من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم انقسام السطح عمقا لانه يوجد شيء من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم ان هذه الجوابات مبني على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى ويمكن هذا القائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالا في الاجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام الاجزاء المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلانه قد يتوارد على الجسم الواحد

المتشخص مع بقاء حقيقة الجسمية المتشخصة بان الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال من التكعيب والاستدارة تبقى الجسمية مع تبدل المقادير فدل على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح والخط فانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم والسطح وان كان واجب الثبوت للجسم لا يكون من مقوماته بل يكون عرضا لازما له قال الحكماء اي السطح والخط من صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة بان يزيد مقداره من غير ضم اجزاء اخر اليه والمتكاثف اخرى بان ينتقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهرا بل عرضا قائما بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف واجيب عن الاول بان المتغير والمتبدل هو الشكل او اوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاؤها كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة تتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا لان تغير الشكل لا يستلزم تغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد واحد او حدود من جهة الاحاطة وهيئة الاحاطة اي تتغير بتغير الاحاطة وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن

ممكن وتغير الحدود بدون تغير المقدار ممكن واما قوله او اوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون فيه اجزاء بالفعل حتى يتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالمادة عند عدم التفرق غير زائل عند عدم التفرق واحترز عن الابطال المقدمة التي لا يلزم ان الخطوط والسطوح صفة الجسم التعليمي بل هما من مقومات الجسم ولئن سلم انهما صفات الجسم التعليمي ولكن لا نسلم ان الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فان التخلخل والتكاثف الحقيقيين فرع اثبات الهيولى وسيأتي بيان بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نسلم ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل اذ لو كان متخلخلا او متكاثفا لا يكون جوهرا او القائل ان يقول ان السطح من صفات الجسم التعليمي لانه عرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط عرض للسطح بواسطة تناهي السطح فيكون ايضا من صفاته اما الهيولى فيستقام الحجة على وجودها واما ان الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون جوهرا فلانه لا يبقى عند التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل والتكاثف على الحقيقة عرضان للجسم الطبيعي وايضا والجسم التعليمي لهما بالعرض لكن طريان التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا قال

الرابع في الزمان آه اقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان

على حقيقته فيكون الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي

الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات
اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث
يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على
بعض تقدما لا يتصور الا مع الزمان لانه حينئذ يقضي العقل بان جزءا منه كان موجودا
ولم يبق الآن وان جزءا منه حصل الآن والماضي والآن سوى الزمان فيلزم منه وقوع
الزمان في الزمان وليس لاحد ان يقول ان تقدم الماضي لذاته لا لزمان آخر فانه اذا كان
غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر ولا يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر لان التقدم والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون اجزاؤه متقدما على
الزمان غير مماثل لذاتها ولا يلزم منه التسلسل قال والمثبتون آه اقول المثبتون
للزمان تمسكوا في اثباته بوجهين الاول انا اذا فرضنا حركة في مسافة
معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل الحركة الاولى اي على مقدارها
من السرعة في تلك المسافة فاذا ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا قطعت
الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها
في الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت
الحركة الثانية الحركة الاولى اخذا وتركا اي ابتداء معا ووقفتا معا وكانت
الحركة الثانية ابطأ من الحركة الاولى فقد قطعت الحركة الثانية من المسافة اقل
مما قطعته الاولى واذا كان كذلك كان بين اخذ الحركة السريعة الاولى وتركها امكان

امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل من الاولى ببطء معين
وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك
السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزءا من الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا
الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا
الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا وجوديا مقدارا وهذا الامكان الوجودي المقدار
غير المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى السريعة في الاخذ والترك اي
في الابتداء والوقوف تشتركان في هذا الامكان ضرورة توافقهما في الابتداء والوقوف
وتتفاوتان في المسافة ضرورة كون مسافة البطيئة اقل وما به التوافق غير ما به التفاوت
فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود الزمان كون
الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب وعدم الابن لتحقق
وجود الاب وعدم الابن مع التخلف عن تلك القبلية فيجب ان يكون تلك القبلية زائدة على
وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدم محض
فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذا زائدة ثبوتية لان احد النقيضين اذا كان
عدميا يكون الآخر وجوديا واجيب عن الاول بان مثل الامكانات امور عقلية لا وجود
لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان وان لم تكن موجودة
في الخارج وعن الثاني انا نمنع ان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا
وجود للزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان الحادث بعد ما لم يكن له قبلية لم تكن

فيه ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد بتلك القبلية ما هو قبل وما هو بعد معا بل قبلية قبل
لا يثبت ذلك القبل مع البعد بل ينقضي عند تجدد البعد وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم
كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية يمتنع ان يكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات
الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء آخر
لا يزال فيه تجدد وتقض وهو غير قار الذات متصل في ذاته فانه من الجائز ان نفرض متحركا يقطع
مسافة يكون حدوث ذلك الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث
ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث هذا الحادث قبليات وبعديات متجددة منقضية
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة
فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل اتصالا غير قار وهو الزمان
فوجه القبلية والبعدية اللتين لا تجتمعان في ذاته وجود الزمان فانه هو الذي تلحقه لذاته
القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية
لا تجامع معها البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية
للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بشيء بل ذاته المتقضية المتجددة صالحة
للحوق هذين المعنيين له لا لشيء آخر فاذا ثبت هذا دل على وجود الزمان ومما اضفنا ان
لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين يعرضهما القبلية والبعدية
لا يوجدان معا في الاعيان فكيف توجد الاضافة العارضة لهما لكن ثبوتهما في العقل للشيء
دال على وجود معروضهما بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلذلك لم يستدل بوجود القبلية

القبلية والبعدية على وجود زمان معين فان القبلية غير موجودة في الخارج وكذا البعدية فانهما اضافتان
عقليتان فلا يقتضي وجود معروضهما في الخارج بل في العقل احسن بان ثبوتهما في العقل
لشيء دال على وجود معروضهما بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء فقيل لو اتصف عدم الحادث
بالقبلية لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب بان عدم الشيء ليس عدما محضا
لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا عقلية ولا امتناع في عروض القبلية
العقلية الاعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت في العقل فقيل ان اجزاء الزمان
بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث فلو اقتضى هذه القبلية زمانا يلزم
ما هو قبل بهذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان آخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء
الزمان لذاتها لا بسبب زمان آخر لان الزمان متقض لذاته فلا حاجة في عروض القبلية لبعض
اجزائه الى عروضها لشيء آخر بخلاف غير الزمان فان الامور عروض السبق لبعض اجزائها
فانه على تقدير تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية
وعلى تقدير تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الآخر بماهيته فيكون اجزاء
الزمان منفصلا بعضها عن بعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات
اجيب بان ماهية الزمان هي اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس للزمان اجزاء بالفعل وليس فيه تعدد قبل التجزئة فاذا فرض له اجزاء فالتقدم
والتأخر عرضان لها لذاتها لا بسبب يصير عروضهما لغير الاجزاء حتى يحصل للاجزاء بسبب
التقدم والتأخر اللذين عرضا لها بسبب تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتأخرا بل تصور التعقل

والتجدد الذي هو جنس الزمان يستدعي تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار

للشيء آه وهذا معنى طروّ التقدم والتأخر الذاتيين له وأما ما له حقيقة غير عدم

الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة دعوى فانها بحقيقتها متقدما ومتأخرا بالقصور عدم والوجود

وعروضهما لعدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته وبين ما

يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس

لان مفهومه يشتمل على معنى هذا التأخر واما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا

الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما قبل الوجود بمعية الزمان للحركة فقضى

وقوع الزمان في زمان آخر لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد واجيب بان معية

ما هو في الزمان للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة

واحدة لشيء الى الزمان والى الزمان يعني متى وكذلك الشيء اذا كان الزمان ظرف الذكر

الشيء وذلك الشيء مظروف له والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في منسوب

اليه واحد بالعدد وهو زمان يشار اليها ويحمل معا وفان له ولهذا الاحتياج في الاولى

الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولئن سلمنا ان نقول ان اردتم بكون

الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض فمسلم وان اردتم به

كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال

ثم اختلفوا انه هل هو جوهر ام لا اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا في ماهيته الزمان فقيل

انه جوهر مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان قابلا للعدم لكان عدمه

للشيء بعدية بعدية لا يجامع القبل والبعدية بهذا المعنى لا تتصور الا مع الزمان

عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع فيها القبل مع البعد وهي لا تتحقق الا مع الزمان فيلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال

ورد هذا بان اللازم من فرض عدمه بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا وعدمه

بعد وجوده اخص من عدمه مطلقا واذا كان المحال لازما للاخص لا يلزم ان يكون

لازما للاعم فلم لا يجوز ان يكون عدمه مطلقا ممكنا وقد جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته وقيل الزمان

هو الفلك الاعظم لانه محيط بجميع الاجسام والزمان ايضا محيط بجميع الاجسام فيكون

هذا القياس ظاهر العقم فانه من الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج وقيل الزمان

حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قارة الذات

ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك لانه لا يوصف الزمان بانه سريع

او بطيء وايضا القياس المذكور فيه من الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار

حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دل على ان الزمان

يقبل المساواة والمفاوتة وكل ما هو قابل للمساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان

كم ولا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم

لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الاقسام الوحدات التي لا تنقسم لكن الزمان ينقسم

الى ما ينقسم لان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة التي تقبل القسمة الى غير النهاية

فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان كما متصلا

ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم موجودا

في الطوفان وهو بديهي واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد فله مادة لا محالة

احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض لا بد له من مادة والثاني ان كل ما كان على سبيل

التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء وتقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون مادته

المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس اي المتفقين في الزمان قد

يختلفان فيها فلو كان الزمان مقدار المسافة لكان مطابقا لها ولا يكون مادة الزمان

المتحرك لان المختلفين في الزمان قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون مادة الزمان شيئا

من هيئات المتحرك القارة لان المتفقين في الزمان قد يختلفان في مقدار الهيئة القارة

وبالعكس ولان مقدار الهيئة القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك

غير قارة وهي الحركة فالزمان مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة

لان الحركة المستقيمة تنقطع لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع

عند المركز والثاني عند المحيط والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية

بعدية لا يجامع البعد القبل وما هذا شانه يكون زمانيا فيوجد عند عدم الزمان زمان فيكون

عدمه بعد وجوده هذا خلف فلا ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة تكون

اسرع الحركات لان الزمان يقدر به سائر الحركات سيما الحركة التي هي اسرع الحركات

والحركة التي هي اسرع الحركات هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار

حركة الفلك الاعظم واعترض بان هذا مبني على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك اي

اقتضاء قبول المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته واما

اذا كان قبول المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود ليلزم

ان لا يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار ليستلزم

ان يكون له محل اما للعرضية واما للحدوث المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع

كي ينتهي الى معنى المقدار ما يسمى انتهاء الحجة قال الثاني في المكان اه اقول البحث الثاني

في المكان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة المستقيمة

ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا

وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد

للمتحرك بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس جزء المتمكن ولا حالا فيه

لان الجسم يكون في المكان وينتقل بالحركة عن المكان والجزء وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا

للجسم ولا حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال

المتمكن فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس

للسطح الظاهر من الجسم المحوي عند ارسطو والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ

الجسم فيه عند شيخ افلاطون والبعد المجرد الموهوم عند المتكلمين ودليل الاول ان المكان

هو السطح او الخلاء اي البعد المجرد الموجود او الموهوم والثاني وهو ان المكان هو

الخلاء باطل لوجوه الاول ان الخلاء اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو

مذهب افلاطون والاول باطل لان الخلاء لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان

واللازم باطل اما الملازمة فلان العدمي ليس بقابل للزيادة والنقصان واما بطلان اللازم

فلان البعد ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون

الخلاء موجودا بط الوجه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين
واتحادهما لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى احدهما الاشارة
الى الآخر فانتفى التمايز في الوضع وتجويز تداخل البعدين واتحادهما يفضي الى تداخل
العالم في حيز خردلة وهو ممتنع بضرورة العقل لكن ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه
لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم بط لان ابعاد
الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارض
لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم بط فانه يمتنع ان يزول
ما بالذات لعارض بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات
البعد لم يقتض التجرد فيكون مفتقرا الى المحل الثاني ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز
لان الحركة انتقال من حيز الى حيز آخر فاذا كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك
فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك فلحيزه ايضا حيز ويتسلسل وكذلك الكلام في حيز جز
آخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو ممتنع وان سلم جواز
ابعاد متداخلة الى غير النهاية فيلزم ان لا يكون المكان بعدا لان الابعاد الغير
المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها مكان لانها اذا
تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى مكان والمكان الذي انتقلت منه لا
باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها فلا يكون بعدا ابعاد
وان لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم

يلازم ذات البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان
كان المانع عن حركة البعد ما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث هي قابلة للحركة
ويعود الالزام المذكور وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة الى غير النهاية وهو محال ولزم
ان لا يكون المكان بعدا واما ثانيا فلانه يعود الالزام المذكور لانه اذا كان الابعاد قابلة للحركة
والحركة تستدعي مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له مكان آخر وهلم جرا الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق
مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم بط فالملزوم مثله بيان الملازمة موقوف
بذكر مقدمة هي انه كلما كان المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع
وكلما كانت اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع الى ارق
والبطء عنه فان الرقيق شديد الانفعال عن الدافع الى رق والغليظ بخلافه والرقة
والغلظ يختلفان في الزيادة والنقصان وكلما زادت الغلظ زادت المعاوقة وكلما
زاد السطو فيكون المتحرك يختلف سرعة وبطء بحسب اختلاف المعاوقة اذا عرفت ذلك
فنقول لو كان خلاء فاذا تحرك الجسم بقوة فلا بد ان يقطع بالحركة في زمان اولا فرضا ه
ذلك الخلاء لانه يقطع النصف منه قبل قطع الكل فنعين الاول فلو فرضنا ان
يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء في زمان ووقوع الحركة في فرسخ خلاء في ساعة
وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة فزمان
حركة ذي المعاوق الاكثر زمان حركة عديم الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه

لو كان خلاء فسواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه اولى فانه
لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء فلا يكون حصول الجسم
في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الآخر فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه
لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الاول
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل
الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والتوهم يقبل الزيادة
والنقصان باعتبار الوهم واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء
ليس بموجودي بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين واتحادهما قوله
لانه حينئذ لم يتميز البعد المجرد من بعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غايته انه لا يحس بالبعدين معا
وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم من تجويز تداخل
البعدين تجويز تداخل العالم في حيز خردلة الذي هو ممتنع واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة
على ان الخلاء ليس بموجودي بان تجرد البعد لعارض قوله لو كان تجرده لعارض لكان المفتقر
الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه اذا كان تجرد البعد عن المحل لعارض يلزم لذاته
ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث هي لا تقتضي الغنى عن
المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما لاستغناء ما الى المحل عنه يلزم الخ
واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجودي بان البعد المجرد عن
المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول الحركة للبعد المجرد والحركة لا يوجب امتناع حركة البعد المادي

مساويا فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان البعد المادي والمجرد والابعاد المادية لا تمنع قبول الحركة واجيب
عن الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تستدعي زمانا لانه لو لم تستدع الحركة لذاتها زمانا
لكانت الحركة في الخلاء لا في زمان وكيف يكون الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تتصور الا
على مسافة منقسمة متجزئة باقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتصور الا في الزمان
فحركة الحركة في مسافة فرسخ تستدعي قدرا من الزمان لما هي هي وقدرا آخر من الزمان بسبب المانع
من العائق والزمان الذي يحصل بسبب المسافة من العائق هو الذي يتغير بسبب المسافة من
الجسم رقة القوام ويطول بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك كان الزمان الذي يسع الحركة
لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع
ساعات لان الساعة بسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات فبسبب المسافة من
العائق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات
ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب المسافة من العائق وقوام
الرقيق عشر قوام الغليظ فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات
من بسبب العائق الغليظ والحاصل ان الخلف الذي اثبتم انما هو لو حصل الزمان كله في
مقابلة العائق اما اذا حصل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة في الخلاء
واقعة في الزمان الذي تقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك
الزمان مع مقدار آخر من الزمان يستحقه بسبب المسافة من العائق واندفع واجيب
عن الرابع من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بان الخلاء بعد متشابه مساو للبعد العام

فلا يتصور حصول العالم في جانب من جوانبه دون جانب يلزم ما ذكرتم من الخلاء بل مجموع العالم حاصل
في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلمناسبتها من الملايمة والمنافرة في
واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاختلاف في الخلاء بسبب القرب من
تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملايمة بينها والمنافرة والمخالفة بسببها
فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل المطلق تنافر المحيط وتلايم المركز فتقتضي
القرب من المركز والبعد من المحيط والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلايم
المحيط وتنافر المركز فتقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان المكان
هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس
للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل لتناهي الابعاد وبيان
الملازمة ان كل جسم له حيز وحيز هو السطح الباطن للحاوي فالحاوي له حيز وحيزه هو السطح
الباطن لحاويه المماس للسطح الظاهر له وهلم جرا وبلزم التسلسل والقائل ان يقول لا نم ان كل جسم
له مكان فان القائل بان المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع
وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لكان
الحجر الساكن عند جريان الماء عليه ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي
مفارقة سطح الى سطح آخر على تقدير ان يكون المكان هو السطح والحجر عند جريان الماء عليه
حصل له مفارقة سطح الى سطح آخر فيكون متحركا فلا يكون ساكنا لانا نقول سكون الحجر بحسب نسبته
مع ان كل نسبة مع الحجر عند جريان الماء اي نسبته مع الساكنات باقية فيكون ساكنا لانا نقول بقاء

وان كان له بحركة مفارقة السطح وتوجه نحو سطح آخر لا ينافي سكونه بحركي

بقاء نسبة الحجر الى الساكنات معللا بسكونه لانه اما يلي تسلسل الى الساكنات لانه ساكن
فلا يعقل تعليل السكون ببقاء النسبة مع الساكنات ولقائل ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح
الى سطح آخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به فعلى هذا يكون الحجر ساكنا
الى الحجر والحركة بالنسبة الى تعين مكانه وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح للزم ازدياد المكان
وتنقصه والمتمكن بحاله كما اذا تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها اكبر من السطح
المحيط بها عند كونها كرة فالمتمكن باق مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس
اي كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح المحيط
بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية بحالها
فان الشمعة عند تكعبها على هيئة وشكل لم يكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان الخلاء
انه اذا انطبق صفحة ملساء على صفحة مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة
لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط انما
يحتاج الى المرور بالطرف وسمو ظاهر الفساد او يحتاج وح اما ان حصن ما يكون مع الطرف
يكون في الوسط ايضا وهو محال ولا يكون فيكون الوسط خاليا عن الجسم
الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب ولقائل ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة
والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لو لم يكن
خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك اذا انتقل الى مكان كان مملوا
او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخلو اما ان ينتقل الى مكان الجسم الذي ينتقل الى

او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل
واحد الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان
الكلام في كيفية انتقاله كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها
حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم وذلك معلوم البطلان ولقائل ان يتخلخل ما وراءه ويتكاثف
قدامه لان المقدار زائد على الجسم قابل للتبدل انما يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه مقدار
آخر ازيد او انقص لانا نقول زوال مقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية
المقدار وكلامنا فيه لم نقل بان يقول قد اقمنا البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف
الخ اقول لما فرغ من الفصل الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل الثالث في مباحث الكيف
الكيفيات في الخصار مقولة الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة
والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية
وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان يكون محسوسة باحدى
الحواس الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات او لا
يكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان يكون مختصة بذوات الانفس وهي الكيفيات
النفسانية او لا يكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون مختصة بالكميات او لا يكون
مختصة بالكميات وهي الاستعدادات اما القسم الاول اي الكيفيات المحسوسة فقد بدأ به
لانه اظهر اقسامها وذكر فيه ستة مباحث الاول في اقسامها والثاني في تحقيق الملموسات الثالث
في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس في تحصيل الطعوم السادس في المشمومات

في المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة
كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما
انها تحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج
اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحد منهما تابع للمزاج الذي
لا يحصل الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار وبرودة الماء
فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن
من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدثا بعينهما بالانفعال الذي هو المزاج
وانما سميت الثانية بالانفعالات ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات
بالوجه الاول لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها منعت اسم جنسها كما يقال للقليل
انه ليس بشيء وسميت باسم الامر الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال فيكون هذا
الاسم منقولا اليها بالمناسبة والكيفيات المحسوسة بعضها يعم الحواس الخمس الطامع
الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع
كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة
ولانها يكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن
الكيفيات الملموسة الخفة والثقل والصلابة واللين والملاسة والخشونة واما
قدم البحث من الكيفيات الملموسة لانها تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات

يدركها ولا نجد جسما من الاجسام خاليا عنها واتى المبصرات وهى الالوان والاضواء
واتى المسموعات وهى الاصوات والحروف واتى المذوقات وهى الطعوم واتى المشمومات
وهى الروايح قال الثانى تحقيق الملموسات آه اقول المبحث الثانى فى تحقيق الملموسات
الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من
المحسوسات لكن ربما يحتاج الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب اشتباه بالغير فما
ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها والحرارة
والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان تفعل الطبيعة
بواسطتهما فى المادة والحرارة تختص بتفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث
انها تحدث الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة فى اللطافة
والكثافة اذا اثرت الحرارة فيه تتصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل للتصعيد
من الحرارة كالهواء الذى هو اقبل من الارض والاجزاء المتبادرة الى التصعيد قبل
الابطاء فتتفرق الاجسام المختلفة الطباع التى حدث المركب منها فينضم عند
تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يناسبه طبعا الا اذا كان الالتحام بين الاجزاء
شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال لتلاحم اللطيف والكثيف من الملازم والبحار كما فى الذهب
فان الالتحام اذا كان شديدا لم تقو الحرارة على التفريق فاذا امال اللطيف الى التصعيد
جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث سيلان ودوران وتفيد الحرارة تليينا ان كان

كان الكثيف غالبا على اللطيف كالحديد وان كان الكثيف غالبا غالبا لم تفد الحرارة سيلانا
كما فى الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط
والكبريت اى الحرارة الغريزية مخالفة للحرارة النارية فى الحقيقة لان حرارة النار مفرقة
للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة كذلك الحرارة الفايضة عن الكواكب كحرارة
الشمس مخالفة للحرارة النارية فى الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هى حرارة الجزء النارى
المنكسر سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله
التجربة لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت الاجسام الملاصقة الهواء والماء والارض
وصارت نيرانا بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة
فلا تسخن بها انها فلا تسخن ما يجاورها من الاجسام قال واما البرودة الخ اقول
البرودة ليست هى عدم الحرارة ومنع بان البرودة محسوسة والمحسوس ليس عدم الحرارة
ولا الجسم والا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية
بينها وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديان تتواردان على موضوع واحد بينهما
غاية الخلاف قال واما الرطوبة الخ اقول واما الرطوبة فقال الامام هى البلة
الجارية على ظاهر الجسم المقتضية لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال
عنه فالماء رطب والهواء ليس كذلك لا يقال لو كانت الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب
من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان كان الصق من الماء
الا انه منفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك فيه

ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل بشكل الحاوى
الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد فى اجسام
متفاصلة فى الحقيقة متداخلة فى الحس يدفع تلك الاجسام بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك
فى التراب لكان سيلانا واليبوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هى الجفاف
وعلى الثانى هى الكيفية التى بها يصير الجسم صعب التشكل بشكل الحاوى الغريب وصعب الترك
فاليبوسة تقابل البلة والرطوبة واليبوسة كيفيتان انفعاليتان تجعلان المادة
مستعدة لان تنفعل عن الغير بينهما تضاد قال واما الخفة والثقل الخ اقول
ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان تحرك من محلها بواسطتهما مدافعة
صاعدة بالنسبة الى الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافع الصاعد عن المركز
والهابط الى المركز والادراك فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء والحجر الملقى
الى اسفل وتسمى المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل
الطبيعى لا يوجد فى الجسم المتمكن فى حيزه الطبيعى اذ لو وجد الميل الطبيعى فى الجسم المتمكن
فى حيزه الطبيعى فاما عن الحيز الطبيعى او الى الحيز الطبيعى وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن
الحيز الطبيعى والا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعى
لامتناع طلب الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون منبعثا من نفس جسم
ذى ارادة كما فى الانسان الماشى على الارض وقد يكون طبيعيا بان يكون منبعثا من نفس
جسم غير ذى ارادة كما فى الزق المنفوخ المسكن فى الماء وقد يكون قسريا بان يكون منبعثا

منبعثا مما هو خارج عن الجسم كميل الحجر المرمى الى فوق الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا
الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه وحده الى اسفل وكالانسان
المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعى والنفسانى وجدا الى جهة السفل فقد اجتمع فيه
وقد يجتمع الميلان الى جهتين فنقول الميل بالقوة التى توجب المدافعة لا بنفس
المدافعة لان المدافعة الى الشئ الواحد وعنه دفعة واحدة محال ولذلك اى ولاجل جواز اجتماع
الميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين الى
فوق بقوة واحدة فى السرعة والبطوء اذا اختلفا فى الصغر والكبر لان الميل الطبيعى
فى الحجر الكبير اعظم مما فى الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسرى فيكون المعاوق
من الحركة القسرية فى الحجر الكبير اقوى فتكون حركته ابطأ وانما قلنا ان نقول الميل هو
العلة القريبة للمدافعة لا نفس المدافعة فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع
المدافعة عن الشئ والى الشئ دفعة واحدة وهو ممتنع وانما يكون حركة الجسم الكبير ابطأ
لان المدافعة فيه اكثر وذلك لان الطبيعة هى المعاوقة للحركة القسرية فى الجسم الكبير
مثل ما فى الجسم الصغير من المعاوقة وزيادة قال والصلابة ممانعة الغامز الخ
اقول الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان متقابلين تقابل
العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية يقتضى عدم قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم بها قوام
غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول
الغمز وعدم التفرق لسبب اليبوسة واللين كيفية يقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون

للجسم بها قوام فيسيل فينتقل عن موضعه ولا يتحدد كثيرا ويتفرق بسهولة واما تكون قبول التمدد
بسبب الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات
الاستعدادية قال الامام فيلزم ان الصلب الذي لا ينغمز اي تماسك الجسم واللين يحتمل
امور ثلثة الاول عدم الانغماز والثاني الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة
هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وكذا اللين ما ينغمز تحت الاصبع فهناك ايضا
امور ثلثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث الاستعداد لقبول الانغماز وليس
اللين الا الاخير فيكون الصلابة واللين كيفيتين يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال
وعدمه عن الشكل الى حد الملاسة هي استواء وضع اجزاء الجسم والخشونة لا استواء
وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها غائرا فعلى هذا الملاسة والخشونة
من مقولة الوضع لا الكيف فربما يكيفيتين تابعتين للاستواء ووضع الاجزاء ولا
استوائها فيكونان من مقولة الكيف قال المسألة الرابعة في تحقيق المبصرات الخ اقول
المبحث الثالث في تحقيق المبصرات وهي اوائل المبصرات وهي التي يكون مبصرة
اولا وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية
ومثلية اي وجودا قال الامام اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه
بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة
مفرقة للبصر ركيك لان العقلاء ببداهة عقولهم يدركون التفرقة بين السواد والبياض

والبياض واما كون السواد قابضا للبصر والبياض مفرقا له فلا يتصورونه الا بالنظر
وقيل بعد وجود السواد والبياض واستقرا احوالهما فيكون نوع السواد
والبياض مما نوعهما مما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا
والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما
في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج فيرى ابيض والسواد يتخيل
من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض كيفيتان
حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وان ما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا
لحدوثهما في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يحدث ولا يجعل فيه
ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا ولا يكون قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط
الهواء بعد السلق ممتنع لكونه اثقل والثقل دليل على عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء
وهو دواء شبيه باللبن يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ويصفى الى ان يبقى الخل
في غاية الصفاء فان لبن العذراء يحقق بعد الابيضاض وجفافه بعد الابيضاض دليل
على قلة الهواء فيه وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبل والمشهور ان اصل
الالوان السواد والبياض وباقي الالوان مركبة من السواد والبياض وقيل اصل
الالوان السواد والبياض والصفرة والحمرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود
الالوان مشروط بالضوء وان الالوان عند عدم الضوء غير موجودة بالفعل بل عند عدم الضوء
يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الحاصل بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة

وعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدم الالوان او لمانع وهو الظلمة للاحساس والثاني باطل
لان الظلمة عبارة عن عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول واعترض على هذا الاحتجاج بانه لم لا يجوز
الضوء شرطا لابصار الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقدان الشرط لا بسبب
معاوقة الظلمة والحق ان اختلافها بحسب شدة الضوء وضعفه يشعر بان اللون الحاصل
عند شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الذي يحصل عند ضعف الضوء ومن الله اعلم انه
عند شدة الضوء انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود
للقدر المشترك بين اللونين المختلفين بالحقيقة اذ يمتنع تحقق حصة الجنس عند انتفاء الفصل
فيحدث من هذا ان الضوء شرط وجود اللون قال وفي الالوان الخ اقول الالوان قد توجد
شديدة اذا كانت صرفة كالسواد الذي لم يخلط به شيء من اجزاء البياض وغيره
من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار تضادها اختلاطا لا يتميز
في الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلطت الاجزاء البيض بالاجزاء السود اختلاطا لا يتميز معه
في الحس فيرى هذا الاسود اقل سوادا من السواد الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب
هذا الاختلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد وضعفه كثيرة قال واما الاضواء
فيقال انها اجسام صغار اقول اختلفوا في ان الضوء جسم اولا فذهب المحققون
الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام صغار تنفصل
عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى فلان
الاضواء منحدرة من المضيء ومتحركة عما يقابل المضيء لذاته الى غيره وكل منحدر ومتحرك متحرك

متحرك واحتج الشيخ بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة وقوله لانها منحدرة ومتحركة قلنا
لا نم ان الضوء منحدر ومتحرك بل الضوء يحدث في مقابل المضيء دفعة لكن لما كان حدوثه
من شيء عال او من شيء في مكان مقابل سبق الوهم انه منحدر ومتحرك وعورض الدليل
المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة
لامتناع الحركة بالطباع الى جهتين او اكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة والتالي باطل
لان الاستضاءة حاصلة من جهتين واكثر ولو كانت الاضواء اجساما فان كانت محسوسة لكانت
ساترة ما تحتها فكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون
ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته اظهر وان لم يكن محسوسا لم يكن الضوء محسوسا
وهو باطل فان الحس يكذبه وفيه نظر لانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه ساترا لما تحته فان
كثيرا من الاجسام المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء
جسما لزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل
الثاني وقيل الضوء مثل اللون ومنع بان الضوء قد يحس به دون اللون كما في البلور
اذا كان في الظلمة فانه يحس بضوئه دون لونه ولان الضوء لو كان نفس البياض مثلا لكان
البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه في البياضية واللازم باطل لان السواد
والبياض قد يتشاركان في الضوء مع اختلافهما في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء
اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء
ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ضوء ثان وهو الحاصل في الجسم من مقابل المضيء

بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء
الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الجدار وسمي الضوء الاول نورا
وسمي الضوء الثاني ظلا ان حصل في الطرف من مقابلة الهواء المكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس
قوله والا لاحس اشارة الى جواب عن مقدر تقريره ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما
يحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة الشمس تقريره انا لا نحس بالظل كما نحس بضوء الجدار المضيء بمقابلة
الشمس لضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا يحس قوله الضوء لونه
اشارة الى ما ذهب الى الضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا والكمي ان كان ذاتيا يسمى شعاعا
كما للشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كما للمرآة والظلمة عبارة عن عدم النور اي عدم
الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي انتفى عنه الضوء صار مظلما فيكون الظلمة عدم ملكة
الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بان الظلمة لو كانت كيفية مانعة للابصار لوجب ان
لا يرى الجالس في الظلمة نارا توقد بعيدا عنه والتالي باطل فكذا المقدم واللازم باطل
ولقائل ان يقول الظلمة انما تحصل بالمرئي من المانع عن الابصار لا الظلمة الحاصلة بالرائي قال
الرابع في تحقيق المسموعات اقول المبحث الرابع في تحقيق المسموعات وهي الاصوات والحروف وهي غنية
عن التعريف لظهور ماهيتها والحروف كيفيات تعرض للاصوات فيتميز بها بعض الاصوات عن بعض
آخر مثله يتميز في الخفة والثقل تميزا في المسموع احترزنا بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير
وعن الصوت الملايم وغير الملايم فان كلا منهما قد عرض له صفة يتميز بها عن صوت آخر مثله
في الخفة والثقل لكن لم يتميز في المسموع لان الطول والقصر والملاءمة وعدمها ليست مسموعة

اما الطول والقصر فلانهما من الكميات وهي غير مسموعة واما الملاءمة وعدمها فلانهما مطبوعان
والاولى ان يسمى الصوت باعتبار مثل الكيفية الكيفية تقطيعا والحروف تنقسم الى مصوتة وهي
التي تسمى بالعربية حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا تولدت عن اشباع ما قبلها من الحركات
المجانسة اي الفتح للالف والضم للواو والكسر للياء كما وهو وهي وانما لم يمكن الابتداء بها لكونها
لا محالة ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد و
اللين مثل التاء والطاء وغيرهما ويمكن الابتداء بها والمشهور ان السبب الاكثري للصوت
تموج الهواء بقرع او بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون
الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في الهواء بصدم
بعد صدم وسكون بعد سكون وسبب التموج القرع والقلع فان القرع
فان القرع والقلع لكل منهما تموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها القارع والقالع
الى جنبتيها بعنف شديد ويلزم منه انقياد الهواء المتباعد منه للتشكل والتموج الواقع مما
والقرع والقلع اللذان هما سبب التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروطا بالمقاومة لا الصلابة
فان قرع الماء بشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقلع شيء من الطين عن مثله يحدث الصوت مع عدم
الصلابة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت
الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب الى جانب عند هبوب الرياح و
لان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب في ضرب الفاس فانا اذا رأينا من بعيد
من يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت ولان من اتخذ انبوبة طويلة

ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال سمعه ذلك الانسان
والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي موجود في تموج الهواء الى ان يخرج عن الصماخ وقيل ان الصوت
لا وجود له في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عند ملاقاة الهواء
المتموج عند بلوغه الى الصماخ ورد هذا بانه لو كان كذلك لما علمنا جهته كما انا لما لم ندرك الملموس
الا حال وصوله الينا لم ندرك باللمس ان الملموس من اي جهة وصل الينا والصدى صوت
يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج وقاومه مصادم
كجبل او جدار املس ينصرف ذلك الهواء المتموج الى خلف محفوظا فيه هيئته تموج الهواء
الاول ويحدث من ذلك صوت وهو الصدى قال الخامس في تحقيق الطعوم اقول المبحث الخامس
في تحقيق الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الطعم له جسم حامل له وهو اما لطيف
او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية
المعتدلة بينهما فيفعل الحار في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة ويفعل
البرودة فيه العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة والكثافة القبض ويفعل
الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل
التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة والثاني ما له طعم في الحقيقة
لكن لا يحس بطعمه لشدة كثافته لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بطعمه كالنحاس
فانه لا يتحلل منه ما يخالط اللسان فيحس بطعمه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس
منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى من الطعم لا الاول واعلم ان مفردات الطعوم

الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع
الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة والحضض بضم الضاد الاولى
وفتحها دواء وهو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في الشوري ويسمى الزعوقة
واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان قال السادس في المشمومات
اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء لانواعها الا من جهة
الموافقة والمخالفة فالروائح الموافقة للمزاج تسمى طيبة والروائح المخالفة له تسمى منتنة وقد
يشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة بناء
من الطعوم وشرط الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل سببه
وصول الهواء المختلط باجزاء لطيفة متحللة من ذي الرائحة اليه وهو بعيد فان المسك اليسير
ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا في مواضع كثيرة كل واحدة منها مثل
الرائحة التي احس بها اولا قال واما القسم الثاني الكيفيات النفسانية اقول النوع الثاني من
العلم الاول من الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من الكيفيات النفسانية وهي الصحة والعلم
والمرض والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كان من الكيفيات النفسانية
راسخة سميت ملكة وما لم يكن كذلك سميت حالا والاختلاف بين الملكة والحال
بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها تسمى حالا ثم هي بعينها تصير ملكة والامور
المختلفة بالفصول يمتنع ان ينقلب بعضها الى البعض وبيانها في مباحث الاول في الصحة
والثاني في الادراكات والثالث في القدرة والارادة والرابع في اللذة والالم والخامس في الصحة والمرض

المنحصر الادراك الحس والحركة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية
بان تكون للنوع مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد يرسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس
والحركة مشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكماء على مغايرة الحيوة لقوتي الحس والتغذية
بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فيكون الحيوة غير قوة
الحس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ لكونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فوجد الحيوة
دون قوة التغذية وبدونها فيكون الحيوة غير قوة التغذية ومنع قول الشيخ بان الحيوة مغايرة
لقوة الحس وقوة التغذية قوله العضو المفلوج حي وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ
قلنا عدم الاحساس وعدم التغذي لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان تكون قوة
الحس والتغذية موجودة وتمنعها عن الاحساس والتغذي مانع لان المقابل للقوة ما يؤثر بالفعل فح
يكون العضو المفلوج والعضو الذابل حساسا ومغتذيا دون الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما
بالفعل لانا نقول لا نسلم ان القوة ما يؤثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون
مؤثرا بالفعل اولا ولو سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل لم لا يطلق لفظ القوة
على ذلك الشيء الذي من شانه ان يؤثر ولم يكن مؤثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء او منع ايضا
بان غاذية النبات تخالف غاذية الحيوان بالحقيقة والذات فلا يلزم من مغايرة غاذية
النبات للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة
وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم
المركب من العناصر الاربع على وجه يحصل من تركيبها مزاج هو شرط الحيوة وعند المتكلمين البنية

البنية عبارة عن مجموع جواهر فردة ولا يمكن الحيوة بدون اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح
وهي اجسام لطيفة تتولد من بخارية الاخلاط سارية في عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين
واعتدال المزاج والروح لا يتحققان بدون البنية فيمتنع كون الحيوة مشروطة بالبنية ... اعلى امتناع ...
الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية والتزمت الحيوة بكل الجزء الواحد حال الانفصال محال فيلزم
وهو محال وان تعددت الحيوة بان يكون لكل جزء من البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام
الاخرى بجزء آخر واللازم يكون البنية الصالحة شرطا للحيوة واذا كان مشروطا يلزم الدور وهو ممتنع وقد يظن
بان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت عدم
الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجد فيه الحيوة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة والعدم لا يخلق واجيب بان المعنى من الخلق
التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي مقدر ايضا قال الكاتبي الادراكات آه اقول المحققون على ان الادراك
الادراك غني عن التعريف لانه من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول النفس
حصول الشيء الذي هو التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا كان الصفات النفسانية والوجدانيات
اقوى في التصور من الامور الخارجة عن النفس فان تصورها بحصول حقيقتها وتصور الامور الخارجة عن النفس
بحصول مثالها وصدق البديهي على التصور صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم
عند تصور اللازم مع الملزوم فان صدق البديهي على التصور ليس صدقا اوليا ولا صدق الوصفي الذاتي ولا صدق
اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبداهة يلزم من تصوره وتصور معنى البديهي جزم العقل بانه بديهي
من غير احتياج الى الوسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له عن مقتضاه

فيحصل اضطراب في مقالات العقل بسببه فيحتاج الى التنبيه ليتخلص عن شوب التوهم الى صرف التعقل فالمذكور
على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان لا اعتراض ولا اعتراض ثم قد يقصر قوة المتنبه على ان يراد التنبيه
على الوجه المستقيم فيتوقف على نوع بيان يحصل حسب الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المتنبه عن فهم المراد
من تنبيه فينتقل الى آخر حتى يتنبه الفهم الان نعم مطلق يصلح ان ينبه فكل ثبت باي طريق وقال الشيخ الادراك
ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فقد ابو البركات الادراك يجب التسلط
والحكم بتجانس فيه عن اراد المدرك ولم ... من افعال المتسلق في بعض الشيء منه منها التعريف بالاخص لان
تعيين مدلول الادراك يكون بامر مختص به غير شامل لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على وجه
المشاهدة ولم يكن تعيين الادراك بذكر المدرك فلا يلزم التعريف بالاخص وهذا التعريف يعمم للمعنى المسمى
بالادراك الذي يشترك فيه التعقل والتوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما ان يكون مدركا او
غيره وغير المدرك خارج عنه او حاصل عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي فهذه اقسام اربعة والاولان
منها ادراكهما بحصول نفس الحقيقة عند المدرك والاول بدون حلول والثاني بالحلول والآخران لا يكون ادراكهما
بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة سواء كان الادراك حسيا او في الخارجية او الخارجية المادة
مستودة من الادراك والثالث ادراكه بحصول صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع بصورة
انتزاعه عن المادة ضرورة كونه غير مادي فقوله سواء ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك متناول للجميع
عند كذا احص منتصا عند ... والانفصال بنفسه سواء الاولين ومثاله بتناول الاخيرين
فقوله عند مع اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور عند المدرك يشملها والادراك
نوع من الاضافة لان احدهما الى ... الادراك والاخرى الى المدرك فلهذا التوقف لذكرهما في التعريف بسبب عروض

عروض الاضافة فيجب ان يكون المدرك والمدرك متضايفين والادراك يشتمل الادراك بغير آلة بان يكون المدرك ذاته يدرك
والادراك بآلة والمتشبه علما اقسمي ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك هو ذات المدرك
فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة والمراد بالمشاهدة الحضور فقط
فيندفع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون
الآلة هي المدركة اذ المشاهدة بالحضور عندما به الادراك بما ذكر فالادراك كان الحاصل عند الحس الذي لا يلتفت
النفس اليه لا يكون مدركا كما احتمال ان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك بحضوره
عند الآلة ان كانت ما به الادراك الآلة لا ان يكون حاضرا عند احدهما عند المدرك والاخرى عند الآلة فالتوهم
المدرك لكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كان ما به ادراكه الآلة والحضور عند المدرك علم من قوله سواء ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك والحضور عند الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراكات اما ان يكون ظاهرة بالحواس
كما للحواس الخمس اللمس والبصر والسمع والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل
والادراكات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذكر لانه لا يخلو اما ان يلحق بالادراك حكم او يلحقه حكم
والاول هو التصور والثاني التصديق وقد اشتهر في صدر الكتاب بل ان قسمة التعقل الى التصور والتصديق
لا تقتضي عدم انقسام غير التعقل من الادراكات الى التصور والتصديق واما ان يكون جازما اي مانع احتمال النقيض
او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون لموجب اي لعلة او لا يكون لموجب اي الذي لا يكون
لموجب هو التقليد والاول اي الذي يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الحال
او عند الذاكر بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد والا يقبل متعلقه النقيض لا في الحال ولا بتشكيك مشكك
وهو العلم والمراد بالتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه او الثبوتية الايجابي او السلب

والثاني اى التصديق الذى لا يكون جازما ان كان مساوى الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوى الطرفين فالراجح هو الظن
والمرجوح هو الوهم والتصوري تصور الشئ الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذى يدل على
وجود مثل الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميز عن غيره والامتياز لا يتحقق الا مع الوجود وليس للمعدوم
وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه لو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم
لوجب ان يكون الذهن حارا او باردا مستقيما او مستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة
والاستدارة والحق انهم ان ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة
المعلوم عند العالم اعم من ان يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال يغاير ربما كثيرا من الاحكام لما له
المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا او باردا مستقيما او مستديرا والملازم ذلك لو كان التصور
هو حصول النفس ما يباينها ولكن كذلك الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما يشاركها في تمام
الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع المتصور قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها فلو كان الشئ
قد يتصور بعينه اعترض آخر على ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم هو ان التصور لو كان وجود
صورة المعلوم في العالم لزم اجتماع المثلين واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الشئ اذا تصور نفسه كتصورنا
انفسنا فلو كان التصور وجود صورة المعلوم في العالم لزم من تصور الشئ نفسه وجود صورة الشئ في نفسه فيحصل
فيه مثله فيلزم اجتماع المثلين لان حقيقة الشئ اذا تصور نفسه يكون الحاصل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذى حضر
عنده ماهيته مجردة وهو اعم من الذى حضر عنده ما يباين او ذاته فلو تصور الشئ نفسه لم يلزم اجتماع المثلين
لانا نقول حضور الشئ عند نفسه بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين والقول بان التصور ليس وجود صورة المعلوم
في العالم وقال ان العلم امر اضافي وهو تعلق خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلوم لتعدد

لتعدد الاضافة بتعدد المضاف اليه وتعلق العلم صفة توجد العالمية والعالمية حالة لها تعلق بالمعلوم
لا يتعدد بتعدده اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون لشئ واحد تعلقات
بامور متعددة الا ترى ان علم الله تعالى ... واحد فالعالم والمعلوم والعلم واحد وهو الوجود الخاص وعلم
غير الله تعالى فاما ان يكون بالنسبة الى ذاته وهو حصول نفس المعلوم عند العالم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم
وجود العالم والمعلوم والوجود زايد فالعلم غير العالم والمعلوم والعالم بما لا يخلو خارجا عن العالم من احوال
غير العالم والمعلوم انتهى غير العالم فيتحقق في الاول امور ثلثة في الثاني اثنان وفي الثالث ثلثة والعلم بالشئ الذى
هو خارج عن العالم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة فالعالم
حصول صورة المعلوم في العالم في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم حصول ونفس ذلك الشئ الى محل
واضافة الحصول الى نفس ذلك الشئ ولا اشكال ان الاضافة في جميع الصور عرض لانها تكون موجودة في موضوع
واما نفس حقيقة الشئ في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم يكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم الا
في تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم الا
يكون تلك الحقيقة قائمة بذات العالم فيكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان
كانت صورة العرض بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا اشكال ضرورة صدق حد العرض عليها بانها تكون
موجودة في موضوع وان كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه
عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذى هو جوهر جوهريته ذاتية فما هيته حيث هي
جوهر وما هيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية الى الوجود الذهني والخارجي
لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي

لذاتها جوهر يكون الصورة العقلية ايضا جوهرا فلا يكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا او عرضا
والجواب انا لا نسلم ان الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية جوهر لان انتساب الماهية الى الوجود
الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية فلا نسلم ذلك ولكن لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني
هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال لا يكون الشئ بل مغاير له وان كان مطابقا له غاية
الى الحاصل من الشئ في العقل هو شبحه واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول فلا يلزم
من جوهرية ماهية المعقول جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشئ الواحد بعينه جوهرا او عرضا واما
الجهول سواء كان حصول صورة الشئ المعلوم او حصول نفس الشئ المعلوم فهو من حيث انه حصول شئ ليس
بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية تكون وجودها لا في موضوع او في موضوع لتكون عرضا
لانه بهذا الاعتبار وجود لا ماهية ذات وجود وباعتبار ان الوجود انضاف ونفس مفهوم عرض له وجود في العقل
يكون عرضا لانه يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه انه موجود في موضوع ... ينبغي ان يتصور العلم
حتى يندفع الشبهات الواردة عليه قال فرعان على القول الاول فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة
المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اى المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية لا تلزم
ماهية الشئ عن ما هيته الى مثلها في العقل تفارق الخارجية المقترنة باللواحق المادية فان الصورة
الخارجية محسوسة في الخارج ومتماثلة لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها صورة اخرى
مثلها وان الصورة الخارجية ممتنعة الحلول في مادة قابلة لاخرى منها وقت انها تمتنع فيه بحدوث صورة
هي اقوى منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متناهية فيجوز ان تحل
في القوة العاقلة صور متعددة معا وغير ممتنعة الحلول فيها فان الصور الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها

حلولها في القوة العاقلة والصورة العقلية غير مندفعة بحلول ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني ان الصورة العقلية
كلية ... مع انها كلية في انفسها من حيث انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية وهي
بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصورة العقلية كلية لان المعلوم بها كلي مثلا صورة الانسان في العقل كلية
المعلوم بها وهو الانسان من حيث هو كلي لانه صالح لان يكون مشتركا بين كثيرين او الصورة العقلية كلية
لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على السواء مع انه اذا سبق الى العقل واحد من تلك الا
يقع عنه مثل الصورة واذا سبق واحد فتأثر النفس عنه بهذه الصورة لم يكن لما يلاه تأثر في النفس
بصورة اخرى ولو سبق الى النفس الذى فرضناه ثانيا او الثالث لحصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة
العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي والعلم الاجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شمول ما هو مبدأ التفاصيل
تلك الامور كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة وهي مبدأ
تفاصيل تلك الامور والتفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة على
وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا بوجه
شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان يسبق
صورة المعلوم الى العالم فتصير تلك الصورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت
شكلا فعملته وانفعالي بان تستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان كما اذا شاهدت
شيئا فتعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء قوله مسئلة للنفس اربع مراتب الخ
اقول ختم مباحث الادراك بمسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكميل جوهرها عقلا بالفعل وهي اربع
المرتبة الاولى استعداد التعقل وهي قوة استعداد بها من شانها المعقولات الاولى وتسمى العقل الهيولاني

تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ الفطرة
والثانية هي التي تحصل لها عند حصول البديهيات باستعمال الحواس في الجزئيات وتهيئها لاكتساب الفكر اما بالفكر
او بالحدس وتسمى العقل بالملكة وهي مناط التكليف والثالثة هي التي تحصل لها عند تحصيل النظريات المفروغ عنها بالفكر بحيث
متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل والرابعة كمال وهو ان تحضرها وتلتفت اليها من حيث هي
متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد قال الثالث في القدرة والارادة اقول المبحث الثالث في القدرة والارادة و
والقدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد
الضرر واعلم ان الافعال الاختيارية لها مبادئ اربعة الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا
او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء
فلا يقع به جزئي خاص من الاشياء لامتناع ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول
الامور الغير المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب الشيء الملائم وهو الشيء اللذيذ او النافع
يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مؤلما او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا
الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الى ما يعتقد النفع والميل الى ما يعتقد الضر
والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كون الانسان مريدا لتناول الدواء الكريه
وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي الفعل والترك اللذين نسبتهما
الى القادر عليهما بالسواء الرابع القدرة وهي القوة المنبثة في العضلات ويدل على مغايرتها لسائر
المبادي كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق
ولا مريد وهذه القدرة هي مبدأ الافعال المختلفة في الحيوان قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق

على التفسير

وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة والقوى الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها
مؤثرة وفق الارادة وليست بقدرة على الثاني لانها لا تكون مبدأ الافعال المختلفة والقوى النباتية قدرة على الثاني
لانها مبدأ الافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست مؤثرة وفق الارادة والقوى العنصرية ليست بقدرة
لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة والقدرة غير المزاج لان
المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس الكيفيات الاربع
فيكون بالشيء من جنس الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فانها ... والقوة مبدأ الفعل مطلقا
سواء كان الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فيتناول القوى الفلكية والعنصرية والنباتية
وقد تفسر القوة بانها مبدأ التغير في آخر من حيث هو آخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد ربما كان
مبدأ التغير في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج يكون غير ما هو من حيث انه متعالج
وقد تقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيم الفعل امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل
والامكان جزء من مفهومها فيقال القوة لامكان الشيء مجاز تسمية الجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر
بها عن النفس افعال بسهولة من غير سبق فكر وروية والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين
على السواء فانها صالحة للضدين جميعا اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم ارادة الضد
الآخر يحصل بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا لان
يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن صحح كون القدرة نسبتها الى الضدين على السواء
اراد بالقدرة القوة الغير المستجمعة لشرائط التأثير فانه اذا كانت القدرة هي القوة المستجمعة لشرائط
التأثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا يشكل ان القدرة ليست صالحة لان يقع بها الضدان

لانها لو كانت صالحة لان يقع بها الضدان لوقع الاثر عند علته التامة ولاجل انه اراد بالقدرة القوة
المستجمعة لشرائط التأثير زعم ان القدرة مع الفعل ضرورة وجوب وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة
ترادف الارادة فمحبة الله تعالى للعباد ارادة كرامتهم ومحبة العباد له ارادة طاعته وقد تطلق
المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه للمنعم
والوالد للولد والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند الحكماء فهو تصور الكمال المطلق
والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب والعزم جزم الارادة
بعد التردد الى ما حصل من الدواعي المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية ومن الشهوات والنفرات
المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان وجد حصل العزم قال الرابع اللذة والالم
اقول المبحث الرابع كل من اللذة والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات
لا تحتاج الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافي فيه نظر فانا نجد من
انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك مع ذلك
الملائم ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس ذلك الادراك او لازمه او ملزومه
ولا يكفي في بيان انها نفس هذا الادراك ان يقال انا نجدها به فيكون هو هو لان منع حجة
لفظية وللقائل ان يقول ان كنت جعلت اسم اللذة اسما لهذا الادراك فلا منازعة فيه
لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من انفسنا هي عين هذا الادراك ولا شك ان
هذا المطلب لا يتحقق بهذا الوجه وبتقدير مغايرة الحالة المخصوصة فاللذة كلا هي الحالة المخصوصة
والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة

لا على التعيين

اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كذلك والالم
بانه ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر والادراك قدم
لانه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورته
مثاله والنيل لا يكون الا بحصول نفسه واللذة لا تتحقق الا بحصول مثال اللذيذ بل بتحقق حصول
نفسه فلم يقتصر على النيل لان اللذة لا تتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام والى
ذكر مثلهما لم يجد لفظا يدل على مجموعهما بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة واردفه بالخصص
الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول المنفعة الملتذ الى اللذيذ وانما قال ما هو عند
المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته
فلا يلتذ به وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به فالمعتبر
في الالتذاذ به كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ... هو الكمال والخير
بالقياس الى الغير ... هو حاصل لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي يناسب
او يليق به والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى
براءة من القوة للشيء الذي حصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما
واقرانهما للافادة بالتخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا
وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير ...
... ماهية اللذة وقابلها ماهية الالم ... فان ...

وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية وتبعه الفاضل اخذا بالعوض مكان بالذات لان اللذة لا تتم الا ان الادراك والادراك مخصوصا الملائم
يحصل بالاشعال عن الضد فاذا استوت الكيفية لم يحصل الانفعال فلم يحصل الشعور فلم
يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية ظن ان اللذة بعينها هي زوال الالم
ومنها وساطة فانه اذا وقع نظر الانسان على وجه مليح يلتذ بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك
الوجه قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خلاصا عن الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان
بالوقوف على مسألة لذة عظيمة من غير خطور سابق حتى يحصل تلك اللذة رفع الم الشوق
اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على مال فجاءة بلا خطور سابق
قال الخامس الصحة والمرض آه **اقول** المبحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها يصدر
الافعال عن موضوعها سليمة والمرض بخلافه اي حالة او ملكة بها يصدر الافعال من موضوعها
غير سليمة فلا واسطة بينهما لانه يمتنع كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت
الواحد بحيث يكون سليما او لا يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة
عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع افعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله فبينهما
واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون بعض او في بعض الاوقات دون بعض
واما الفرح والحزن والحقد وامثال ذلك مثل الغضب والغم والخجل والهم فغنية عن البيان
لان كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور ويميز بعضها عن غيرها فيستغني عن التعريف
ومن الكيفيات تابعة للانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الكيفيات تشتد

تشتد وتضعف بسبب اشتداد الانفعال وضعفه **قال** واما القسم الثالث آه **اقول** لما فرغ
من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات
اي التي تعرض للكميات بالذات واولا او بواسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات
اما ان تكون عارضة للكميات وحدها اي من غير ان تتركب مع غيرها واما ان يكون عارضة لا وحدها
بل يكون مركبا منها ومن غيرها واما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان يكون عارضة
للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والشكل والاستقامة هي كون
الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على بعض على جميع الاوضاع والانحناء بخلافه فانه
كونه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة على جميع الاوضاع كالاجزاء المفروضة للقوس فانه اذا جعل
مقعر احد القوسين في محدب الآخر ينطبق احدهما على الآخر واما على غير هذا الوضع فلا ينطبق
والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد تفرض في داخله نقطة يساوي جميع الخطوط
المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم واما ان يكون عارضة
للكميات المنفصلة كالزوجية والفردية وهي كون العدد بحيث لا ينقسم بمتساويين غير الواحد كالثلاثة والخمسة
والسبعة والمركبة وهي كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها الاثنان والستة التي
يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي تكون مركبة منها ومن غيرها فكالخلقة المركبة من
الشكل واللون **قال** واما القسم الرابع آه **اقول** لما فرغ من القسم الثالث من الكيفيات شرع
في القسم الرابع وهو الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض او
الانفعال او اللاانفعال والقبول واللاقبول فان كان استعدادا شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال

كالصلابة والمصحاحية تسمى قوة وان كان استعدادا شديدا نحو القبول والانفعال
يسمى ضعفا ولا قوة كاللين والممراضية **قال** الفصل الرابع في الاعراض النسبية آه **اقول** لما فرغ
من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في الاعراض النسبية وهي
السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان ينفعل وذكر في هذا
الفصل ثلاث مباحث الاول في نسبتها والثاني في الاين والثالث في الاضافة المبحث الاول في نسبة
النسبية اي وجودها انكر متكلموا الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية لا وجود
لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت
الاعراض النسبية في الخارج لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين
محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت لها نسبة غير ذاتها وذلك العرض ايضا حاصل في المحل
ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل واعلم ان عدد المقولات السبع لو كانت
لكانت انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض ثلثة كما
وكيفا ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا
عالية لم يعن بها ما تدخل النسبة في ذاتها بل ما تعرض من النسبة لها الا الاضافة فان مفهومها
النسبة ويستدعي تكرار النسبة احتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان
الاعراض النسبية يكون محمولا بلا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض حاصل سواء
وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد وهو اذن من الخارجيات وليست عدمية لانها تحصل بعد ما لم تكن
فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا فالفوقية حصلت بعد العدم ولا يكون عدما والا لكان نفي النفي

النفي نفيا وهو محال فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول
بالقياس الى الغير والفوق من حيث هو فوق معقول بالقياس الى الغير وتوقض احتجاج الحكماء بالفناء
والمضي تقرير النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا لزم ان يكون الفناء والمضي صفتين موجودتين
في الاعيان واللازم باطل والملزوم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا فاما الفناء
والمضي حال عدمهما فيكون الموجود فانيا بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فلان الحكم على الامس بانه
ماض وفان سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد فيهما اذن من الخارجيات وليسا من الاعدام
لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء
والمضي اللذان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفناء
والمضي ثبوتيان وليسا هي نفس اليوم لعدم تحققهما عند تحقق ذلك اليوم فهما عرضان موجودان
واعلم ان كون الشيء اعتبارا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا فان تحتية السماء ربما تفرض
بل العقلي هو الذي يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء واما
الفرضي فهو الذي يفرضه الفارض وان كان محالا والاعتباري يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان
ان يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط **قال** الثاني في الاين آه **اقول** المبحث الثاني
في الاين والاين هو حصول الجسم في المكان ومفهومه انما يتم بنسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه
فان نسبته الى المكان من لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان ويسمي المتكلمون الاين كونا وقالوا
حصول الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر حركة وحصوله فيه بعد ان كان فيه ومكانين في آنين في مكان واحد سكون وحصول الجسم آنين في مكانين حركة فحصول
الجوهر اول حدوثه لا حركة ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر

الوجود متتالي الآنات ومتتالي حركات الافراد والنقل المتحركة وما آل الحكمي، الحركة كمال اول
لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وبيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول
الحركة للجسم كمالا له لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة
تشارك سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة
ليست الا التأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصيتان احديهما انه لابد هناك من مطلوب متوجه
اليه ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدى اليه كمالا ثانيا
وثانيهما ان ذلك التوجه مادام كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل
اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فلا بد من ان يبقى
منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل تتعلق بقوتين احديهما قوة الباقي من الحركة والثاني
قوة الامر المتأدى اليه فكل من الحركة وذلك الامر المتأدى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول
وذلك الامر المتأدى اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر واما
الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها
بالقوة فتبين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله من جهة
ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له من
حيث انه بالفعل بل كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية
فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فتكون الصورة النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة لكن
لا يكون كمالا اولا من الجهة التي بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة من جهة

هذه الجهة الخاصة بل تكون الصورة النوعية كمالا اولا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة
انه بالفعل وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الحكماء من ان الحركة خروج من القوة الى الفعل
على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان وجوده
وكونه بالقوة فيكون بالقوة حاصلة وغير حاصلة معا هذا محال بل يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه
وكل ما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة وهو الذي يكون او على التدريج وهو الحركة
فالحركة هي الحصول او الحدوث او الخروج الى الفعل يسيرا يسيرا او على التدريج لا دفعة
وهذا المعنى تقارب ما ذكره وقد طعن ... ارسطو في هذا التعريف فقال لا يمكن قولنا يسيرا يسيرا
او على التدريج الا بالزمان المتوقف بالحركة فيلزم الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالآن
المعرف بالآن المتوقف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم الدور واجاب الامام بان تصور ماهية
الدفعة والتدريج اولي ... حاصل لمن لم يخطر بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن
والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة وماهية التدريج اولية تام قال
وذلك قد يكون ... اقول اعلم ان المراد بقولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المتحرك يتحرك
من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر
من ذلك النوع وليس المراد من قولهم ان مقولة كذا تقع فيها الحركة ان المقولة موضوع حقيقي
للحركة ولا ان المقولة بتوسطها تحصل الحركة للجوهر على ما قيل ان الحركة تقوم اولا بالمقولة
وبتوسطها تعرض للجوهر ولا ان المقولة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي
تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة في الكم تقع ... باعتبارين احدهما التخلخل

والتكاثف والآخر النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره
واما التكاثف فهو انتقاص مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف
فلان الهيولى لا يكون لها مقدار معين لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة
فيجوز ان لا يختص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر او اصغر منه فيجوز ان يخلع مقدارا صغيرا
وتلبس مقدارا كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل والتكاثف وجهان احدهما دخول
الماء في القارورة المكبوبة على الماء تقرير ذلك ان القارورة اذا مصت فكبت على الماء
يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا لوجهين احدهما ان القارورة اذا مصت
خرج منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء بعد الكب والثاني ان
الهواء الباقي فيها بعد المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان والتكاثف بسبب
الماء او بطبعه عند صعود الماء فيرجع الهواء الى حجمه الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء
فتعين الثاني مع التخلخل والتكاثف والوجه الثاني صدع الآنية عند الغليان تقريره ان
الآنية اذا ملئت ماء وسد رأسها واغليت فعند الغليان تنصدع والانصداع لا يتصور
الا من ثلثة وجوه آخر ما ... ما فيها الى الخارج والكل بسبب حركة ما هو خارج عنها الى الداخل
والثالث ازدياد مقدار ما فيها والاولان محالان اما الاول فلان الحركة لو كانت الى جهة
واحدة ... تنتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم صدور الافعال
المختلفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا ثقبة فيها يمتنع ان يدخل فيها ما هو خارج عنها الى
داخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر بحيث احدث فيه منافذ ودخل فيها وتشبه بطبيعته

الثلثة
بطبيعته زيادة في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو انتقاص مقدار الجسم في الاقطار
بسبب انفصال بعض اجزائه واما وقوع النمو والذبول فظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع
الحركة في الكيف كاستحالة المحسوس كاسوداد العنب وتسخن الماء فانا نشاهد الماء البارد
صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج والحركة في الكيف تسمى استحالة ... الامام ان الماء
البارد اذا صار حارا لكونه تغير في هذا النوع من الكيف حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف لما
يكون كذلك لم لا يجوز ان يكون ... الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز
فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا فان كل جسم مختلط من جميع الطبايع
الا انه يسمى باسم الغالب عليه والعنب جسم من جملة ما كان مخلوطا فيه يظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز
ويقاوم الغالب ويختلط به فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين آحادها فيتخيل هناك امر ...
والبرودة لانا نقول الحكم ببطلان القول بالكمون والبروز حاصل فان ... لان الماء لو كان
فيه اجزاء نارية فاذا الاقينا البشرة فلا جرم ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة
اولا وكلاهما باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها ... ان تحس بسخونتها ...
الماء حارا والحكم به واما الثاني فلان الماء لطيف يسهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض ...
تفريق اتصاله ... يكون اتصاله ... طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي ... الحرارة في الماء الحار
ليس على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة لكان يجب ان الجسم مثلا
لو كان حرارته بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الطالعة فيه مساوية
للاجزاء النارية الواردة عليه لكن ليس كذلك فان جبلا من الكبريت اذا القينا نارا قليلة كشعلة مصباح

بجسم كله نارا او تحقق وانه حركة الوضعية ان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية
فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان كل جزء منه متحركا في المكان فالكل منه متحرك في المكان فتحت يان
الفلك لا جزاء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق امكنتها لها على ان ليس لكل جزء مكان لكل تغاير في جزء
مكان الكل ان كان الكل في مكان في ليس كان الجزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء ان كان
الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان يحيط فلئن اذا
فارق كل جزء مماس لجزء مكان الكل جزءا مكانه الذي هو مكان الكل فالكل في زمن مكان بعضه لا يحرى
بين هو لها كل جزء وبين هو لها مجموع الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون بخلاف المجموع والمجموع لا يكون بخلاف
لان للمجموع جهة خاصة بها تجمعه كل واحد من الاجزاء وفي الان لحركة من مكان الى آخر بان يتبدل مكان
المتحرك بتلك الحركة وتسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وكذا لا
الجوهر اما بسيط او مركب والجوهر البسيط يوجد دفعة ويفسد دفعة فلا يحصل من قوة القرفة دفعة الى الفعل
بل كل متوسط لان الحقيقة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والنقص لانها ان قبلت الاشتداد والنقص
فلا يخلو اما ان يبقى نوع الجوهر في وسط الاشتداد والتنقص او لا يبقى فان بقي فما تغيرت الحقيقة الجوهرية
بل تغير عارض لها فيكون استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر فيكون الاشتداد قد حدث جوهرا آخر وكذا
في كل آن يفرض في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر ويبطل الاول فيكون بين جوهر وجوهر امكان انواع جوهرية
غير متناهية بالفعل الكيفيات وذلك في الجوهر دون الكيفيات لما بان متناع في انواع فلا يحرى في البسيط
المتعاقبة الآنات لا توجد الا في زمان واللازم ممتنع الحركة حال الحركة لان الاستقرار في الزمان
ينافي الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد من ان يكون بين جوهرين متعاقبين كل منهما في آن زمان لا يكون فيه شيء

لانه اذا زالت الصورة الجسمية عن نوع من الجسم انعدم ذلك النوع وحصل صورة جوهرية اخرى و سمي حصول الجوهر دفعة كونا وانعدامه دفعة فسادا ولا يكون على سبيل الاستكمال لانها تابعة لموضوعاتها في وقوع الحركة وعدمها وان جاز وقوع الحركة في موضوعاتها جاز وقوع الحركة فيها والا فلا

شيء من الجوهرين المتعاقبين موجودا اصلا او لا يكون والكل يلزم منه تتالي الآنات وهو ممتنع والثاني يلزم منه ان لا يكون
ذات المتحرك موجودا في الحركة وهو ممتنع بالضرورة واما بيان عدم الحركة في الكيفيات فلانه على تقدير ان يكون بين كل
كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شيء منهما موجودا فيه لم يلزم منه محال لان المتحرك هو موضوع
الكيفيات وموضوع الكيفيات يجوز ان يخلو عن الكيفيات بخلاف الجواهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المتقدم
او مادته وعلى التقديرين لا يبقى زمان انعدام الجوهر من البين فيلزم ان لا يكون المتحرك موجودا واما الحركة
فلانها تنعدم بانعدام جزئها وانعدام كل جزء منها دفعة فليس تابعا للحركة دفعة فلا يقع منها حركة ولا تقع الحركة في
في المقولات الثلث الباقية فلانها تابعة لموضوعاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمفهوم ومتى تبعه
لموضوعها فان كان موضوعها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على حاله واحتاج عند تغير
الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهوم وقد فرض خلافه وكذا متى ما يتبع لتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه
الحركة كان يقع فيه الحركة بتبعية واما الجدة فتتبع وجوده فلا يقع فيها حركة واما مقولتا الفعل والانفعال
فلا يقع فيهما حركة وذلك لان الشيء اذا انتقل عن التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن
او لا والاول باطل لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن الى السخونة ويمتنع ان يكون الشيء الواحد في الزمان
الواحد متوجها الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند عدم
التبرد فبينهما زمان سكون والا يلزم تتالي الآنات قال ولا بد للحركة من امور ستة
ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف
والوضع والاين وما له الحركة اي المتحرك وهو الموضوع للحركة وما به الحركة اي المحرك والزمان فتشخص الحركة

حال كو
كمه
اقول فيه منع لانه لا يلزم من انعدام كل جزء دفعة لا انما فرق بين ... على ما اعرف به ...

الواحد بالشخص بموضوعين بعينه وزمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل
من مكان الى مكان او استحال من بياض الى سواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال
من السواد الى السواد لم تكن الانتقال الاول والاستحالة الاولى بعينها لان لا يمتنع اعادة المعدوم
لان الانتقال الاول والاستحالة الاولى انعدم بانقضاء الزمان الاول وتوحد ما هي فيه اي المقولة
التي وقع فيها الحركة لانها لو تعددت المقولة لم يتحقق الحركة الواحدة بالشخص فلو كان الواحد قد يتحرك الى جهتين
في زمانين لتخلل السكون ووحدة الزمان في تشخص الحركة يوجب ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين
زمانا واحدا فيتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع ووحدة ما فيه الحركة فيتحد الحركة لو حصل
الزمان لو اراد قد ينتقل ويتنوع زمان واحد يتخلل السكون ووحدة ما فيه الحركة في تشخص الحركة يوجب ان المتحرك
الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان ويتنوع فيكون الموضوع واحدا والزمان واحدا لم يتحد
الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومع اتحاد الامور الثلثة اي الموضوع والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ
والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور الثلثة لكن وحدة كل من الثلثة غير كاف فان المتحرك
من مبدأ واحد قد ينتهي الى شيئين في زمانين وبالعكس اي المنتهي الى شيء واحد قد يتحرك من مبدأين في زمانين
ولا اعتبار بوحدة المحرك وتعدده فيكون الحركة واحدة بالشخص وان لو قد يحرك حجر جسما وقبل انقطاع حركته
حركه محرك آخر كانت الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك والمكان الحركة واحدة بالشخص لان الحركة
المتصلة الصادرة عن محركين متصلة الاتصال فيكون واحدة بالشخص وتتنوع الحركة بتنوع المبدأ
والمنتهى فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة الى المركز بالنوع وكذا تتنوع
الحركة بتنوع ما فيه الحركة كالاخذ في الابيض الى التصفر الى التحمر الى السواد بالاسهال الفستقية

من المحيط
والخلاص وهو العون الى غيره ما خلع

الى الفستقية الى الخضرة الى السواد ولا يتنوع الحركة بالموضوع والزمان اما ان لم تتنوع الزمان فلجواز
اشتراك المختلفات في اثر واحد فالحركات المختلفة قد تقع كلها في زمان واحد ولم يوجد الموضوع كذلك آخر والله اشار
الى جواز اشتراك المختلفات في اثر واحد اما الموضوع فلجواز اشتراك الموضوعات في عارض واحد والموضوع
للحركة والحركة عارضة له فجاز ان يختلف الموضوع بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع والله اشار بقوله او عارض اي يجوز
اشتراك الموضوعات المختلفة اي الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض للحركة فيجوز اشتراك العوارض
المتنوعة موضوعه واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسي باعتبار ما وقع الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع
فانها كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة اي الحركة في الكيف والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين
والكيف والكم والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس تحته الصعود والهبوط والاستحالة
ونحو ذلك والحركة ليس التضاد المحرك والزمان لما تبين من ان الحركتين المختلفتين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص
ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض للحركة لا يقتضي تضاد المعروض
ولا التضاد بما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بمعنى ان كثيرا الحركة للشيء حادثة وما التي التضاد
المبدأ والمنتهى وتضادهما اما بالذات كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض
تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأهما
ومنتهاهما يتعلقان متقابلان من حيث هما نقطتان لا تضاد بينهما لكنهما عرض لهما التضاد من حيث ان احدهما النقطة
صار مبدأ للحركة والاخرى صار منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان
نصف الحركة الواقعة في كله وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام
المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولا بد لها من قوة الخ

نصا دمه

اقول الحركة لا بد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان ما بالذات يمتنع انفكاكه عنها والّا لزم بطلان الملزوم بدون لازمه وتلك القوة لا بد ان تكون موجودة في المتحرك فان كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك مستفادة من سبب خارج لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والّا اي وان لم تكن تلك القوة مستفادة من سبب خارج فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية والّا اي وان لم تكن تلك القوة شعور بما يصدر عنها سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية والطبيعية سريعة او بطيئة وذلك لانه اذا فرض حركة كما تشتد الحركة وفرض تلك الكيفية وسمي تلك الكيفية سرعة فتكون الحركة سريعة واذا فرض انها كيفية تنتقص الحركة بنقصان تلك الكيفية وسمي تلك الكيفية بطوءا فتكون الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر والمسافة الاطول في الزمان المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي التي تقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا اختلاف بماهية الحركة باختلاف السرعة والبطؤ وذلك لان السرعة والبطؤ يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول يقبلهما فلا شيء من السرعة والبطؤ بفصل فاذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة والبطؤ موجبا لاختلاف الماهية والبطؤ ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطؤ لاجل تخلل السكنات لكانت نسبة السكنات المتخللة بين حركات عدو الفرس بحيث يعدو الى حركاته الواقعة فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركة تلك الفلك الاعظم فانه يقطع في ذلك الوقت مقدار ربع معدل النهار والفرس كان اذا قطع مثلا في ذلك الوقت مائة ذراع فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالوف من مرات لان الحركات المعتورة في فلك الشمس في الواقع بحيث يقطع اذا غربت جنبتها في الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي لا يزال متناقصا الى ان يبلغ الشمس الى غاية

في المقدار
غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع والاول يستلزم ان يكون حركة الظل متخللا بالسكنات وهو باطل لانه لو جاز ان يرتفع الشخص جزءا ولم ينتقص من الظل شيء لجاز ان يرتفع في الجزء الثاني والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء او يكون حركة الظل ابطأ من حركة الشمس فيلزم تخلل السكنات وهو المطلوب بل الموجب للبطؤ في الحركة الطبيعية ممانعة الخرق والذي في الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والخرق وقد يكون كلاهما **قال** والمشهور انه لا بد آه **اقول** المشهور انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة زمان سكون وجوّزه بعد المتأخرين وتوقف افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج الشيخ ابو علي على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من الحدود والمسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة فيقتضي ذلك الزمان لان امّا ان يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد اولا يكون فان كان الاول كان بعض زمان الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول في آن فلا بد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ومن تحقق العلة القريبة عند تحقق المعلول ثم ان المتحرك اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان يكون واصلا فلا بد ان يفارق عنه بميل آخر موجب لرجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة قريبة للوصول الى الحد واللاوصول اليه وذلك الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول حتما يوالآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد في آن واحد والّا لزم اجتماع الوصول واللاوصول في آن واحد وهو محال واذا ثبت ان يكون بين الآنين زمان اذ لو لا ذلك لكان بينهما والّا لزم تتالي الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو ممتنع فيتبين ان الجسم المتحرك الذي كو بعد ذلك الزمان يكون ساكنا لانه ليس متحركا الى الحد ولا متحركا عنه

وهذا زمان يكون بين الحركتين وانه يمنع امتناع اجتماع الميلين وبمنع تتالي الآنات **قال** الثالث في الاضافة **اقول** النوع الثالث من المبحث الثاني الذي شرع فيه المبحث الثالث في الاضافة والمضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة اي الامر النسبي المتكرر وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحده وعلى المعروض متعلقا اي معتبرا المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي يعرض له الاضافة وهو المضاف المشهوري فمثال الاول الابوة ومثال الثاني الذات الذي يعرض له الابوة ومثال الثالث الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة والمضاف الحقيقي ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى تعقل غيره اي يكون تعقل الماهية المضاف معقولا بالقياس الى تعقل الماهية الاولى سواء كانت الماهيتان متغايرتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل نسبة اضافة فان النسبة ليس من عوارض الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة الثانية لا يوجد الطرفين معها من حيث نسبة غير اضافة والنسبة يوجد الطرف فيها معنى الاضافة ومن خواص الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس اي الحكم باضافة كل واحد منهما الى الآخر من حيث كان مضافا اليه كما يقال الاب اب الابن والابن ابن الاب فالعبد عبد المولى والمولى مولى العبد وان اهمل مراعاة ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم يجب الانعكاس كما اذا اضيف الاب الى الانسان من حيث انه انسان فقال الاب اب الانسان فلا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب ومعنى الانعكاس غير الانعكاس المذكور في المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة ومحصلة في طرف

في الاخرى
في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت البنوة اما لو حصل موضوع احدى الاضافتين فلم يلزم تحصل موضوع الاخرى مثلا ان تحصل موضوع الابوة ولم تحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الاخرى مثل التماثل والتساوي والاخوة ومنها ما تختلف في الطرفين بان يكون كل منهما على صفة تخالف صفة الاخرى اختلافا محدودا ككونه نصفا وضعفا او اختلافا غير محدود ككونه زائدا او ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين كالعاشق والمعشوق فان في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة زائدة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب فكالاول واما للموجود فكالاب واما للكم فكالعظيم والكبير والصغير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للاضافة فكالاقرب والابعد واما للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاجزم واما للانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافة في تخصيصها وتنوعها وتشخصها وتضادها تابعة لموضوعاتها فان كان الموضوع شخصا او نوعا او جنسا او ضدا كانت الاضافات العارضة كذلك **قال** في المتقدم **اقول** لما كان التقدم من انواع الاضافة جعله فرعا على الاضافة وانحصاره في اقسامه ومنهم من حصر بالاستقراء على خمسة الاول تقدم الشيء على الشيء بالزمان وهو

ان يكون المتقدم مع المتأخر قبلية لا يجامع القبل مع البعد كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم
بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء على الكل وتقدم
الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله كتقدم الشمس على
ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو ان يكون اقرب من مبدأ محدود وسماه المصنف التقدم بالمكان
والترتيب اما حسيا كتقدم الامام على المأموم او عقليا كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ من الطرف
الاعلى الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل وهذا الحصر استقرائي وقد اثبت
بعض الافاضل قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى شيء
من اقسام الخمسة وذلك لانه ليس للزمان زمان آخر اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا
بالذات والطبع اذ ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية كذلك ولا بالرتبة
لانها اما وضعية وليس للزمان وضع واما عقلية وليس طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون مبتدأ
على البعض ولا بالشرف وهو ظاهر اقول انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم
بالزمان لا يقتضي ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان غير محل التقدم
بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم مع المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل مع البعد
واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون تقدم بعضها على بعض بالزمان
لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بالزمان نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء
الزمان على البعض بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا
ابتدئ من طرف المستقبل والتفصيل في باقي المطولات زيادة بحث فاقتصرنا على الماضي الذكر وختم الكلام الى الغرض

قال الباب الثالث في الجوهر **اقول** لما فرغ من الباب الثاني في الكم والاعراض
شرع في الباب الثالث في الجوهر وهو عرف من الجوهر في الفصل الاول من
الباب الاول قالت الحكماء الجوهر منحصر في خمسة الهيولى والصورة والجسم والنفس
والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو الهيولى او حالا في جوهر
آخر وهو الصورة او مركبا منهما وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا
حالا ولا مركبا منهما وهو المفارق والمفارق ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف
فهو النفس وان لم يتعلق به تعلق التدبير فهو العقل قال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز
وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد ولا اعتداد لكلامه
وعند المعتزلة ان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين
فهو السطح والا فهو الجسم ولا اختلاف بينهم في المعنى بل في التسمية ومباحث الباب
الثالث منحصرة في فصلين الاول في مباحث الاجسام وفيه خمسة **قال** الاول
في مباحث الاجسام الخ **اقول** الفصل الاول في مباحث الاجسام وفيه خمسة الاول في تعريف
الجسم الثاني في اجزائه الثالث في اقسامه الرابع في حدوثها الخامس في تناهي
الاجسام المبحث الاول في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم لا يفتقر
الى نظر لا لان الجسم في ذاته محسوس بل لانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه
كسطحه من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل حكم
العقل بوجود الجسم حكما ضروريا اي غير مفتقر الى نظر وتركيب قياس فالجسم محسوس

من جهة اعراضه المذكورة معقول من جهة ذاته فليس الجسم محسوسا صرفا بل الحس معاون للعقل في حكمه
الضروري بوجود الجسم وليس كل ما حكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه ان لا يكون مأخوذا
من الحس من جميع الوجوه بل منه ما لا يؤخذ من الحس اصلا ومنه ما يؤخذ من الحس من بعض
الوجوه والتصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فان الحس ادى الى العقل تصور سطوح
واحوال للجسم اذ ادى اليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وان كان حكم العقل
بعد توقفه على ذلك الادراك الحسي واما تعريفه فالحد المرضي للجسم عند جمهور الحكماء هو ان الجسم
هو القابل للابعاد الثلثة اي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة هذا احد
رسمي لا حد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر او لازم لها لان القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات الزوايا القائمة هي احدى المتساويتين
الحادثتين من قيام خط مستقيم على خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه اي لا ميل فيه
الى احد الجانبين هكذا [قائمة | قائمة] فان مال الخط القائم الى احد الجانبين فالزاوية
التي من الجانب الذي مال اليه حادة ومن الجانب الذي مال عنه منفرجة هكذا [حادة | منفرجة] والمراد
بكونه قابلا كونه ممكنا ان يفرض فيه الابعاد الثلثة لا انها حاصلة بالفعل اي يمكن ان يفرض
فيه بعد ثم يفرض فيه بعد آخر مقاطع للاول على زوايا قائمة ثم يفرض فيه ثالث مقاطع لهما على
زوايا قائمة وانما قيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لان السطح قد يتقاطع
فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة فلو لم يقيد الابعاد الثلثة بكونها متقاطعة
على زوايا قائمة لكان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح للجسم فيه فان السطح يتقاطع

يتقاطع فيه ابعاد كثيرة لكن لا تتقاطع على زوايا قائمة بل يتقاطع فيه ابعاد واكثر على
زوايا غير قائمة على هذه الصورة [✳] واما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه سوى بعدين
فقط هكذا [+] فالابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة تختص بالجسم وليس القيد المذكور
التقاطع على زوايا قائمة لاخراج السطح فان السطح عرض خرج عن التعريف المذكور بالجوهر في جانبه
الى قيد آخر يخرجه بل القيد المذكور انما هو لاجل ان يكون القابل للابعاد الثلثة خاصة للجسم
فانه لولا هذا القيد لا يكون خاصة له فان قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي والقيد المذكور لا يكون
خاصة له لان الجسم التعليمي يشاركه فيه اذ الخاصة هو قوله القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة
على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فان القابل للابعاد الثلثة يكون الابعاد الثلثة
خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الابعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له وقد مر ان المراد بالقابل
للابعاد الثلثة ما يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة وفي قيد الامكان اشارة الى ان الامكان العام المندرج
فيه ما يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل وما لا يكون الابعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل
كالافلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا فيه بالفعل كالكرة المصمتة هو اعلم ان بعض الفضلاء
حمل هذا التعريف على ذات الجسم والمشهور عليه بان الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته
لجنس وقد وضع مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا للجسم والقابل للابعاد الثلثة ان كان
عرضا لم يكن جزءا للجوهر لان جزء الجوهر جوهر واذا لم يكن جزءا للجوهر لم يكن فصلا وقد
جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وان كان القابل جوهرا والعرض ان
الجوهر جنس للجواهر فلزم وجود الجنس فيه وسيد فصلا آخر ولزم التسلسل وهو ممتنع لانه تسلسل

في الامور الموجودة المترتبة الى غير النهاية هوله وبهذا علم ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر
لانه لو كان جنسا للجواهر لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة ان جزء الجوهر جوهر
فيكون الجنس في اصلاح طبيعة الفصل ويحتاج الفصل الى فصل هو جوهر ويلزم التسلسل
وفيه نظر لان القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا على معنى ان الجوهر صادق عليه لا انه ان
يكون الجوهر جنسا للجواهر ان يكون عرضا عاما له فان جنس النوع صادق على فصل النوع
صدق الجنس العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا علم جواب الدليل الذي ذكره على
ان الجوهر لا يجوز ان يكون جنسا للجواهر النوعية ومن هو ان الجوهر جنس للجواهر يريد
ان الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها ولفصولها كما هو حال كل جنس بالنسبة الى نوعه
فانه يكون جنسا للنوع عرضا عاما لفصله قال الامام على هذا التعريف شكوك سلمه لا اذكر
انه تعريف للشيء بما هو اخفى منه لان كل عاقل يعلم ان كل واحد من الاجسام المشاهدة
كونه ذا حجم متحيزا الى غير ذلك من الجهات وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا
القائمة على الوجه الذي ذكره فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد
الكمل اذا قلنا الجسم ما يكون كذا كان المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لم يوف منه
ان الجسم الذي هو كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة
المشار اليها بالجسم موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد في اثباتها اما من
الفروق او من النظر ولان الدعوى لا يمكن الا بعد تصور المحكوم عليه فلو كان الجسم ما يكون من
الابعاد الثلاثة موقوفا على تصور الجسم لكونه تصور الجسم يلزم الدور والا يقال ان الجسم متصور

متصور لذاته ابتداء او بهذا التعريف بغير كمال التصور لانا نقول هذا التعريف رسم فانه لا يفيد
كمال التصور الثاني ان الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز ان يكون للصورة مدخل
في قابلية الابعاد لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا
من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل وذلك محال واذا لم يكن للصورة جزء
مما هو قابل للابعاد من حيث هو قابل لها لم يكن القابل للابعاد الا الهيولى فيكون الحد
الذي ذكرتم غير متناول للجسم بل للهيولى على ما تقرر ان يقال الهيولى لا تقبل
الابعاد الا بعد قبول الصورة اولا ولكن فرق بين الهيولى بشرط حصول الجسمية وبين مجموع
الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية لا مجموع الهيولى والصورة
ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية ليس الا الهيولى فظهر ان التعريف الذي ذكرتم
لا ينطبق على مذهبهم الا على الهيولى ثم قال الامام وقد يمكن تكلف الاجوبة عن هذه الشكوك
لكن الاولى ان يقال ان ماهية الجسم متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة
من الجسم الكثيف انه ممتد كونه متحيزا حسيا ومتميزا بينه وبين ما لم يكن كذلك وقد عرفت
ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد اجيب عن الاول بانه انما يكون تعريفا بالاخفى لو
تصور الجسم قبل تصور معنى الخاصة وليس كذلك فانه قد يتصور معنى الخاصة من غير ان يكتنه ان
يعبر عنها بوضعها وعن الثاني بان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا على ان يكون المذكور
معرف الجسم فلا يلزم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف ليستفعل الذهن منه الى المعرف
لا لان يخبر عن المعرف ليكون ذلك دعوى وعن الثالث انه لا نسلم انه لا يجوز ان يكون للصورة

مدخل في قابلية الابعاد وقوله لان الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك
جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل قلنا لا يلزم من كونه جزءا من
القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول المجموع من
الهيولى والصورة ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم
ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو
ممنوع فان الصورة لها وجود في ماهيتها ولها في ماهيتها مقومات ضرورة تركيبها من الجنس والفصل
على تقدير ان يكون الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس جنسا لها
ولا يكون لماهيتها مقومات لكن يكون لها امكان وجوب ووجود والشيء الواحد
يجوز ان يكون مبدأ للقبول والفعل باعتبار ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو
الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه طول وعرض وعمق وقال بعض
اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى هو المركب من جوهرين فصاعدا
قال المص لا شك ان حقيقة الجسم ما ذكر من التوقفات لان كل عاقل يعلم ان كل واحد
من الاجسام الخاملة كونه ذا حجم ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن
تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والخطوط الدقيقة لا تحرك
فان ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد قال الشارح واجزاؤه الخ
اقول المبحث الثاني في اجزاء الجسم يقول كل جسم اما مؤلف من اجسام مختلفة الطبائع كالحيوان
او غير مختلفة الطبائع كالسرير مثلا واما مفرد ولا شك ان الجسم المفرد اي الجسم الذي هو بسيط

بسيط الطبع اي ليس بمركب من قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة بلا تناه الى ان يكون الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى كل من التقديرين اما ان يكون الانقسامات
او غير متناهية فهذه اربع احتمالات احدها كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار
لا تنقسم اصلا الى كسر او لا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا تنقسم
فعلا ولكن تنقسم فرضا ووهما وهو مذهب طائفة من القدماء وباثنينها كون الجسم كما هو
من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء وقال النظام من متكلمي
المعتزلة وثالثها كونه غير متناه القسمة من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات
متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متناه القسمة من اجزاء بل هو متصل
في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء احتج المتكلمون
على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من
وجوه الاول ان الجسم قابل للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لفاتت به
وحدته والقسمة الوحدة بانعدام الجسم لان انعدام المحل يقتضي انعدام الحال ولقائل ان يقول
الوحدة من الامور الاعتبارية ليست بموجودة في الاعيان حتى يلزم من انعدام الجسم انعدام
الوحدة القائمة به والجسم يمكن ولا انعدام بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا
انعدام عند ورود القسمة بالفعل بل يرتفع الوصف اي تبطل ولا تنعدم الذات ان كل ما هو قابل للقسمة
يتميز مقاطع اجزائه بخواص محلها فان كل جزء يمكن فرضه في الجسم فهو موصوف بخاصة غير
حاصلة في الجزء الآخر فان مقطع النصف موصوف بالنصفية ولا يتصف بالنصفية الا بكونه كذا

اختصاص

معطى الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الا
بالخواص المحصلة بوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما بالفعل متعددا
بعدد تلك الخواص المحصلة ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عنده فرض القسمة يستتبع
خواص فرضية وتغاير الخواص اللازمة من الوضع لا يستلزم الانقسام الموجود بالفعل مع عدم
الوصل كساعات اذا فرض جميع صار جسما فهو بالقسمة المنفاصلين بالقسم ان كان قبل
التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل القسم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل
وهو المطلوب والا اى وان لم يكن هوية القسمين المنفاصلين بالقسم حاصلة قبل التقسيم
فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدث هاتان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم
الاول واحداثا للقسمين الآخرين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت
براسه ابرتها جزءا من سطح ماء البحر المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرين آخرين
لا يقال تفرق الاتصال في موضع شق الابرة فهذا فني ذلك المقدار وحدث في ذلك المقدار
تعدد فبقي ما كان متصلا بحاله الى آخر البحر وهذا لا يخفى ولقائل ان يقول لا امتناع
في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة بل رفع الاتصال وحدوث الانفصال
بالقسمة محسوس هو كيف يشك فيه الكل جسم ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة
بالفعل ولقائل ان يقول اذا كان الوجه المذكور منتفيا يثبت ان الجسم ليس بواحد
في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل فهو كذلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات
الجزء الذي من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي يتالف منها الجسم لا تقسم بيانه من وجوه

من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تقبل لانها لو كانت تنقسم لكانت ذات اجزاء اخرى بالفعل لما مر
من الوجه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو قد مر بطلانه وكون الجسم مركبا
من اجزاء لا نهاية لها بالفعل مع لو حصل الاول ان كل عدد متناهيا كان او غير متناه فالواحد موجود
فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية يمكننا ان نأخذ احادا اكثر منه من تلك الاجزاء
ونأخذ ثمانية اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض ولا شك ان يزداد الحجم
بازدياد التاليف والتنظيم اولا والا لو حصل تداخل الاجزاء وهو ممتنع ثم الاول وح
يمكن ان نضم الاجزاء التي لا نهاية الى البعض يحصل لكل واحد منهما حجم فيحصل حجم متناهي الاجزاء
فلا نهاية له وح يكون نسبة حجم الجسم المؤلف من الاجزاء الغير المتناهي الى الاجسام المتناهي العدد المؤلف
من اجزاء غير متناهية متناهي العدد الى متناهي العدد لكن نسبة حجم المؤلف الى حجم المؤلف
كنسبة الاحاد الى الاحاد لان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والتنظيم والا لم يكن التاليف
مفيد المقدار فلو كان حجم متناهي العدد من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاحاد التي هي متناهية
اى احاد الجسم المؤلف من احاد متناهية الى الاحاد التي هي غير متناهية اى احاد الجسم الذي اجا
غير متناهية نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاحاد الى الاحاد كنسبة الحجم الى الحجم هو واما انه لو تركب
الجسم من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع
المسافة المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع
اجزاء المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيلزم ان لا يقطع تلك المسافة اصلا الا ان النقطة

فلانها عرض
موجودة بالاتفاق اما عند المتكلمين فلان النقطة هي الطرف وهو موجود واما عند الحكماء فلان طرف
الخط الموجود فطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة بل كانت جوهرا كما هو عند المتكلمين
فهو المطلوب لانه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكماء
لم تنقسم محلها لانها لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لابد وان ينقسم
محل النقطة يلزم الخط لان محل النقطة هو وضع غير منقسم وان كان جوهرا لزم وجود جوهر
ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلابد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المطلوب فان
ان يقول النقطة عرض ومحلها خط مستقيم وانقسام محلها لا يوجب انقسامها لان الحال في المنقسم
انما يجب انقسامه اذا كان حلوله في المحل من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو
منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما
تحل في الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من
انقسام الخط انقسام النقطة الثالث ان الحركة الحاضرة موجودة اى الحركة لها وجود في الحال
وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم يكن موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان
الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لكان احد
جزئيها سابقا على الآخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر حاضرا هف واذا كانت الحاضرة غير منقسمة
لم ينقسم ما وقعت الحركة الحاضرة فيه من المسافة والا لزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة
الحاضرة لان الحركة في اصل الحركة مطابقة لما فيه الحركة في التجزئة واذا كان المسافة والحركة الى
غيرها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم

ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا وذلك لان الماضي والمستقبل معدومان على الاطلاق ان الماضي
والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال ولا يلزم من العدم في الحال العدم
مطلقا فان الماضي قد شك في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول الى ما يثبت ضعف
الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير
موجودة لان الحركة ليست الا الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية
المستقبل وليس بزمان وما ليس بزمان لا يقع فيه حركة لان كل حركة في زمان لانا
نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا يكون للحركة وجود اصلا لان الماضي
هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا
وما يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فما دام لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها
مطلقا ولقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي
وبداية المستقبل وليس بزمان وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير لا تكون اجزاء
باجزاء لها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير لكانت القسمة
الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام هف واذا كان الحاضر
لحركة وقد فرضنا انها حركة وبنى عليها انه لا يلزم ان الماضي هو الذي كان موجودا
في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن قبل الحال مستقبلا وبعضه
ماضيا فصار في الحال كله ماضيا وكذلك في المستقبل وفي الآن الفاصل بين الماضي
والمستقبل لا يمكن ان يتحرك الجسم فان الحركة انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان بحاضر لانه

عن قيام الذات قال اجمع الحكماء اقول اجمع الحكماء على انتفاء الجزء بوجوه الاول ان
كل متحيز يتميز منه جانب يمينه عن يساره اى الوجه الذى يلاقى ما على يمينه غير الوجه الذى منه يلاقى
ما على يساره واذا ركبنا سطحا من جواهر فردة وجعلنا احد وجهيه محاذيا للشمس صار
مضيئا والوجه الاخر غير مضيئ فالوجه المضيئ منه غير الوجه المظلم فيلزم الانقسام
لا يقال ذلك الوجهان متغايران وجهه لا التغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا
نقول الوجهان لو كانا جوهرين ثبت المدعى لانه يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا
عرضين لزم تغاير محليهما والا لزم قيام المتغايرين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد
وهو محال الثاني انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من اربعة اجزاء مثلا ووضعنا فوق
احد طرفيه جزءا وتحت طرف الاخر جزءا وتحرك الجزآن على التبادل حركة على السواء من اول
الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلا بد وان يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد
ان يتحاذيا وموضع التحاذي لا بد وان يكون ملتقى الثاني والثالث والا لم يكونا في الحركة
مساويين وحينئذ يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث هكذا .. الثالث ان الجسم البطيء يقطع
الجسم السريع بحركته حركة قطع الجسم البطيء بحركته اقل منه والا لم يقطع البطيء
بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء ويتفق في آخر فيلزم ان يكون البطوء
لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده الرابع الخشبة التي اجزاؤه وترا وكان لها جثة
في بعض الاوقات كان شلمه من الظل ظل نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فينتصف
المتوسط فيلزم الانقسام وهو المطلوب وقد برهن اقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط

فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه فينتصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام الخامس اذا فرض
خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه جزء هكذا .... وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان
انتقل الجزء الى ما فوق الثاني فهو المطلوب لان الجزء الثاني انتقل الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء انتقل
الى ما فوق الثالث يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرضنا انه متحرك هف وان انتقل الجزء الى ما
فوق الثالث بعد قطع الجزء جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا انتقل الزمان والحركة
والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان
الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك واما الحركة فلان حركة الجزء بمقدار جزء نصف حركة جزئين
تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق السادس
الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل اما كرى او
غيرها لانه ان احاط به حد واحد فهو كرى والا فغيرها فان كان كريا فاذا انضم باجزاء اخر وقعت
بينها فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج لا تسع
لكرة الفرج اجزاء اقل من الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فيكون اقل منها فيلزم الانقسام وان
اذا وقعت بينها فرج فلا يكون ملاقاة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض الا ببعضها فيلزم
الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء غير كرى اى يحيط به اكثر من حد واحد كانت
في اجزائه زوايا فيقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء السابع اذا دارت الرحى فمهما قطع الطوق
العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا قطع الطوق الصغير القريب منه اما ان يقطع اقل من جزء
فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم

في السرعة والبطوء وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة
دارت الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس وقطع الصغير ثلثة
اجزاء ولكن اجزاء الرحى متفككة اجزاء الرحى وكذلك الرحى لكان فرد وشعب البلثة اذا ثبت
شعبة منها ودارت الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعب في الحركة
او التفكك والاخيران باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا فالجسم متصل الخ اقول ثم قال
الحكماء لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان
يكون الجسم متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه يحكم باتصال الجسم واثبات الهيولى مبني على
غير محسوس فاذا ابطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل
في الحس لكنه ليس مما لا ينقسم بل هو يقبل الانقسامات بوجه من الوجوه اما بالكسر والقطع
واما بالوهم وفرض فاذا لم يكن تأليف الجسم من اجزاء لا يقبل القسمة وجب ان يكون
احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية والفرضية لا يقف الى غير النهاية فيقبل الجسم الذي هو
متصل انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لانه يعدم عند الانقسامات
والقابل للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان
القابل للشيء المقبول موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة والقابل
للانقسامات شيء آخر غير الاتصال يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل
للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال صورة ثم قال المص واعلم ان دليل
الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية فان دليل المتكلمين يمنع القسمة الفعلية ودليل الحكماء

الحكماء يوجب القسمة الوهمية وهو على الحكماء اشكال في اثبات القسمة الوهمية فلا مناقضة بين الفريقين
بالحقيقة لجواز ان لا يقسم اجزاء الجسم فعلا ويقسم وهما وقد يظن ان المتكلمين يمنعون انفكاك
الاجزاء لا بالفعل الانقسام لا بالكسر ولا بالقطع ولا وهما ولا فرضا ثم قال المص لا يقال العقل الوهمية
متناهية الى جواز الانفكاك لان الاجزاء الموهومة في الجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي بالكسر
والقطع والوهم والفرض يحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاثنين طباع
الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين فيصح
بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاك ما يصح بين المتصلين وبالعكس
اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية
لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء الموهومة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
متخالفة بالماهية فلا يلزم منه ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم ان الاجزاء
المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء
قابلة لاتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن بعض وقائل ان يقول الامتداد من حيث
هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد
الذي يتوهم مما لا انفكاك كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط آخر يقارنه فيقتضي
كل منهما ما يقتضي الاخر ويلزم المط واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك
فهو مسلم فانه عائق خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون امتناع الانفكاك بسبب عائق خارج عن طبيعة
الامتداد ثم قال المص ولئن سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وقبل الجسم الانفصال
تعدده

والقابل لهما سواء لم فان الاتصال والانفصال ح عرضان متعاقبان على الجسم لكن الجسم في ذاته
ليس بمتصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا لهما ولقائل ان يقول المراد باتصال الجسم في نفسه
ح نفس الكون الاتصالي اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل كون الامتداد مقوما للجسم قال فروع
اما الاول وهو المتفرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة ففروع اربعة الاول ان الصورة لا تنفك
عن الهيولى الثاني ان الهيولى لا تنفك عنها الثالث في كيفية تعلق احدهما بالاخرى الرابع في
في اثبات الصورة النوعية الفرع الاول قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين
احدهما ان الصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل لان الصورة مستلزمة لتناهي الابعاد فلا تنفك
عن التناهي فكل ما لا ينفك عن التناهي لا ينفك عن التشكل لان الشكل هو هيئة الشيء
يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه ان يكون
ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة لا تنفك عن التناهي والتشكل والموجب
للتناهي والتشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها اذ لو كان الموجب للتناهي والتشكل
الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الجزء والكل فيهما واللازم فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لكان كل جزء من الصورة لو فرض يلزمه
ما يلزم الكل من التناهي والتشكل واما بطلان اللازم فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي
والتشكل لموفر قليل من الصورة كما في الموجود منها ما يحصل من الكثير الى ان لا يكون
الجزء ولا الكل ولا القليل ولا الكثير ممتنع وضعها في الاصل فان وضعها بالوصل يستلزم
نفعها والموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لانه لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لانفكت

لا نفكت الصورة الجسمية بالانفعال وقبول الفصل والوصل لان المحاذي من الاجسام لا تصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفصال والفصل
والوصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل اي الهيولى
لما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة لا تنفك عن الهيولى وثانيهما
ان الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل
القسمة الانفكاكية فله مادة على ما مر تقريره في المقدمات الثلث فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع
الثاني ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين احدهما انها لو تجردت عن الصورة وكانت
ذات وضع اي يكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها واشارة الى جميع الجهات كانت الهيولى
مانواديا عن الجسمية الداخلة وموضوع لا امتداد يلزم ان يكون للهيولى ميول وان لم تنقسم في جميع
الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا او خطا ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت
في جهتين واللازم بط اما النقطة فلانها لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا كانت جزءا لا يتجزى
والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل وان تجردت الهيولى عن الصورة مجردات
وضع فاذا الحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص بمكان معين فيترجح الجائز بلا مرجح
وانما قلنا اذا الحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لانه اذا الحقها الصورة فان لم يحصل
لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو مع بداهة العقل وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم
حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهو ايضا مع بداهة العقل وان حصل لها وضع ما غير

معين يكون محالا لانه ايضا بداهة العقل فتعين ان تصير ذات وضع مخصوص واما قلنا بامكان
غير ذلك لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره فكل امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز
بلا مرجح واما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها
من غيره فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها الصورة وهو ممنوع لان الهيولى قبل
لحوق الصورة كانت غير متحققة بالوضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع
اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا باطل
لان الهيولى تساوي نسبتها الى جميع الاوضاع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذا تكون
متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها فلا تحصل الاولوية فثبت ان ذلك الوضع المخصوص ليس اولى
بها من غيره فحصوله لها يقتضي ترجح الجائز بلا مرجح وثانيهما ان الهيولى لو تجردت عن الصورة
الجسمية كانت جوهرة بالفعل وكانت مستعدة للصورة والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون
للهيولى ما يقتضي هذه الصورة وما يقتضي هذه الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى
الفرع الثالث في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا تنفك
عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في بقائها
الى الصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى
مفتقرة في بقائها وتحيزها الى صورة ما لكانت الهيولى موجودة متحيزة بدون الصورة
وهو ممتنع لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها من حيث هي هذه
الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة فان

فان تشخصها وتعينها بالتناهي والتشكل انما هي من جهة المادة فلو احتاج كل منهما
الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى
لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع الطبيعية والتشكل والتفكك بسهولة
وهو اللازم للاجسام المركبة من العنصريات او بصعوبة وهو اللازم للاجسام الثابتة منها
او امتناع قبولها وهو اللازم للفلكيات واللازم بط لتحقق اختلاف الاجسام في هذه الهيئات
والامكنة والكيفيات بيان الملازمة ان هذه الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة
والجسمية لذواتها فهي انما تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الصورة الجسمية المشتركة
في جميع الاجسام لكونها متحدة ولا الهيولى لان القابل للشيء لا يكون فاعلا له فعلتها
اذن امور مختلفة مقارنة للهيولى والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها لان
المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها التعلق
بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان لا يكون صورا الا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غيرها ان يكون موصوفا باحد هذه الامور فلو كانت المادة خالية
عن هذه الصورة لما حصلت الاجسام وهذه الهيئات ضرورة انتفاء المعلول عند عدم تقدم
علته واعلم ان بناء هذه الكلمات اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية واستحالة
انفكاك احدهما عن الاخرى على الفاعل المختار والحق ثبوته وعلى تقدير ثبوت الفاعل المختار
جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز حصول الاجسام في الهيئات والامكنة

والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية ومع القول بتبني الى علل المختار فللمعترض ان يعترض
على كل من هذه المطالب اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما على بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انتفاء الصورة الجسمية بنفسها من غير هيولاها بان يكون الموجب
للتناهي والتشكل هو الفاعل المباين قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل المباين لكانت
الصورة الجسمية لا تعان والتلازم ظهر ان لا تم بطلانه فانه يجوز انفكاك الصورة بنفسها من غير
هيولاها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل فان الاشكال قد
تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ولقائل ان يقول التناهي
والتشكل في الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها ببعض وانفصال بعضها عن البعض والاتصال
والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يجوز عدم استلزام قبول القسمة
الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر ولقائل ان يقول الحواشي المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز اختصاص المادة
المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه انا لا نم ان الهيولى ان تجردت عن الصورة
عدمت وضع فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يلزم ترجيح
الحاصل من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي
للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى حال تجردها
متصفة بصفات متعاقبة احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول الصورة
فلا يلزم ترجيح الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت

تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة فيلزم
ترجيح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
فللمعترض ان يجوز كون الواحد مبدأ لاكثر بعد تسليم ان يقال لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ
للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودة بالفعل فاذا لحقت الصورة قوله يلزم ان يكون
الشيء الواحد مبدأ لاكثر قلنا لا نم فانه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ للاكثر وما ذكر في بيانه
علم جوازه مع العلل والمعلولات لكنه ليس بيقين على ان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس هو الهيولى
بل مبدأ كونها بالفعل هو الموجد لها واما على الدليل الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض
ان بطال الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي
ذكرتموها فقد اختلفت في الصور النوعية التي جعلتموها مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص
الاجسام بتلك الاعراض يوجب ان يكون لصور نوعية لكان اختصاصها بتلك الصور يوجب ان يكون
لصور اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين
بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها
استعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان
لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت
فيها فللمعترض ان يزعم ان ما جعلوه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال
العنصرية السابقة من احوال المواد الفلكية سبب لاحوال الاعراض والهيئات في الاجسام
العنصرية انما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا

بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بكيفية
معينة لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وح سقط الحاجة الى اثبات هذه الصورة ولقائل ان يقول ليس
للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية لانها تتحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يتحصل الجسم
من غير ان يتقوم باحد من الصور والاعراض المذكورة تتخصص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية
فلا تقتضي الصورة النوعية ما تقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى امر مقارن للجسم بل تقتضي
استنادها الى الفاعل المفارق قال الثالث في اقسامها اقول المبحث الثالث في اقسام الجسم
الاجسام اما بسايط او مركبات وذلك لانها اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع او فيها
تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالماء والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبايع فهي المركبات
كالنبات والحيوان والبسائط كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد وفي داخله نقطة يكون
الخطوط المخرجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة
لان المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتأثير الفاعل
الواحد في القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كريا والا لاختلف هيئاته والطبيعة الواحدة
في القابل الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وينقسم البسائط الى الفلكيات والعنصريات والفلكيات
اما افلاك واما كواكب وطريق اثبات الافلاك الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير
الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الى جسم يتحرك بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب
الاتصال في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها والطريق الى معرفة وضع الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة

الرابع

الثابتة بالارصاد على الوجه الذي ثبتها المتاخرون تسعة يحيط بعضها بالبعض احدها محيط
مقعر الحاوي بمحدب المحوي ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب يحيط
بالثمانية الباقية يحرك الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش
المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل على وجوده الاول
ان الاجسام متناهية لما سنذكر فيكون جسم منتهى لنهاية الاجسام والجسم الذي هو
نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا يلزم الخلاء او اللاتناهي على تقدير التتابع الثاني
الجهة موجودة ذات وضع لانها يشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول
اليه وكل ما يشار اليه اشارة حسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه يكون موجودا
غير مجرد اي ذا وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون ذات وضع قوله بالوصول
الاشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد للمتحرك
ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك من السواد الى البياض ليس بموجود
الجواب ان كل ما هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من
السواد الى البياض مقصده تحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم لان
الجهة ليست بمنقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا
وصل المتحرك الى ما نفرض لها اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما جاوز
فيما فرضناه جهة يكون جزءا من الجهة وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك
اي ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعد ما فرضناه
جهة

لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها و لا اليها اجيب بان الحركة
في الشيء المنقسم اما من جهة او الى جهة وبعد القسمان الاولان والشيء الذي وقع عليه الحركة هو
المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة ولا تنقسم تكون جسمانية ثم الجهة على قسمين
قسم تتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون بالطبع
وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن ان
نفرض في الجسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست مشهور
وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع جسم واحد فان الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما
ويحددهما لان الجهة جسمانية غير منقسمة فيكون حدا والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الحد بعينه
في محدده ولما كانت الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز ان يكون
وضعها في خلاء لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة جهة
وبعضها جهة اخرى متقابلة لها اولو يحصل كل الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى مخالفة لها
بالطبع فتعين ان يكون لشيء مختلف حائز فيما بينهما بعد وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او جسمانيا
لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم فحينئذ اما ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا او لو تعدد
دائما فحينئذ البعض بالبعض بل هما جسمان متباينان في الوضع يتحدد القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين
لا يتحدد له الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذا لا يتحدد الجهتان بكل منهما والمحدد لهما ان يحدد جهتا وان
تعدد واحاط احدهما بالاخر يكون وقوع المحيط في التحديد حشوا وافيا والتحديد بالوضع اذ المحيط وحده كاف
في تحديد الجهتين يتحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد شيء عن محيطه فعلى ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا

فلما ان تحدد به الجهتان من حيث هو واحد اولا من حيث هو واحد والاول غير ممكن لان الجهتين اللتين بالطبع لا يكونا
طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه على القرب فيمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان
البعد عنه ليس بمحدد فتعين ان المحدد اما يكون جسما واحدا لا من حيث هو جسم واحد بل من حيث ان له مركزا او محيطا فيحدد
جهة القرب اعني الفوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وعلى ان الوجهين يقتضيان كرويته حتما
محيطا بالكل اما الذي هو الفلك التاسع فلا والحاكم المحدد للجهات بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة
لصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع يصح انحلاله باجزائه التي هي اجسام مختلفة
واستعمالها الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة فالجهة لا بد ان
يكون الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد ثم عليه فيكون الجهة لا به ولا يكون المحدد محددا اما وكذا كان
المحدد بسيطا يكون كرويا لما مر ومن هنا علم ان محدد الجهات ليس في طبيعته ميل مستقيم والا لكان الجهة لا به ولا يكون
المحدد محددا للجهات الارضية شاهدة على ان الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب
وحركات اخر متفاوتة فلا بد من جسم محيط بها ويحركها بحركتها اليومية وهو كرة اعلى الفلك التاسع والا دار على الطبيعة
بجميع الاجسام واما الثامنة الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع تحركها بالذات لاستحالة الخرق
على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة من المغرب الى المشرق على قطبي منطقة
غير قطبي الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس
على راي ثم فلك الزهرة ثم فلك عطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات لتمثلها فلك البروج في سطحها والافلاك
الكلية واما الجزئية فكل فلك من الافلاك الكلية الا للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك تدوير
غير محيط بالارض مرتب في ثخن الخارج المركز الذي يكون محدبه في سطح الممثل ويسمى ابعد شيء منه من مركز الارض ذروة واقربها

الى حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيطا بالارض منفصل عن ممثل نحاسي محدب بمحدبه ومقعر بمقعره على
نقطة بعدها عن مركز الارض اوجا وللاقرب حضيضا واما الشمس فيكفي فيها احد الفلكين اي الخارج
المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطليموس راى ان الخارج اليها اولى وقد اثبتوا
لعطارد فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان مما خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر
الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الاخر اشتمال سائر الممثلات على امثالها
وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر فلكا اخر مشتملا على فلكه الخارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك
بالمائل او بمثل الجوزهر لما لم يسم ممثله بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين منها تسعة موافقة
المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير ويتحرك الفلك الاعلى بالحركة
الاولى اليومية ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونه
بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات الست التي فوق اوجاتها لا تحرك غير الحركتين
المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها سيارة كل واحد منها في فلك على الترتيب الذي ذكرنا في البيان
تحت تحت ومن عدا الشمس والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون وهي كلها
في فلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان يكون في افلاك كثيرة فان المرصودة ولعل المراد ان يقول بان سلم امتناع
الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاقا منفصلا عن ثخن فلكه يشبه خلوه يكون قطر ثخنه مساويا
لقطر الكوكب يتحرك بحيث يتحرك الكواكب او يتحرك النطاق بالتحرك الكواكب ومثل ذلك النطاق في حلم الهزم
الخرق ولا ما ذكره ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها علم انه لا يلزم من عدم الاعراض
ساقط قال وعلى انه اقول وعلى عدم وضع الافلاك النسق الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي

اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار
عن رؤية ما وراءه واللازم باطل فان الكواكب قد نراها وقد نطرق ان الماء والزجاج والبلور
لكونها رقيقة ملونة يمنع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يلزم الا في الفلك الثامن
والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع شيء ولا يستدل على كونه شفافا والتاسع لا يحجب ما وراءه
لكن ليس علينا كونه يستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يمنع كون الزجاج والماء والبلور
الى لا يحجب عن رؤية ما وراءها ملونة وكونها رقيقة لا يقتضي كونها ملونة فان المرئي غير ما هو الملون
فان كل ملون مرئي من غير عكس وليس ان يقول ان الفلك الثامن والتاسع لو كانا ملونين لكانا غير شفيف
واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها لا حارة ولا باردة اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية
الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت شيئا ولم يكن لها عائق يحصل ذلك الشيء على التمام بلا شك ولو ادا
كان كذلك لاستولى الحر والبرد على عالم العناصر لمجاورتها لها واللازم باطل والملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة متفقون على ان الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون طباع
الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون الحرارة
والبرودة فيها على غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة والبرودة على عالم العناصر لجواز ان لا يكون
لها تاثير بالحرارة والبرودة فيما سوادها منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها لا حارة ولا باردة
ولا موصوفة بما يتبعهما والا لكان عنصرها ميل صاعد او هابط فيكون قابلا للحركة المستقيمة وليس كذلك
لما سبق والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا اضافية والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة
والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت قابلة لسهولة التشكل والانفصال وعسرهما فيكون قابلة للحركة
المستقيمة

لان سهولة الشكل والالتئام [illegible] الا بالجسم سهولة الخرق والالتيام والانفصال والاتصال الملزومة
للحركة المستقيمة والافلاك ليس لها [illegible] الحركة الكرية الا التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول الا لو زاد
محدد الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلاء او موضع ومعنى مثل محدبه في الطبيعة النوعية
فيستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه ولو لم يتغير مقعره بالزيادة والنقصان امتنع [illegible] محدد المحيط
بهما والا لزم التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر [illegible]
لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية [illegible] والخلاء لان امتناع ازدياد محدد الفلك المحيط
بجميع الاجسام ليس لذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد الحجم ولا لازم من ذلك [illegible] الامتناع الى
الشيء الذي [illegible] في هذا الاحتمال [illegible] بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل
والخلاء [illegible] فلم تجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم لا التداخل
ولا الخلاء والاولى ان [illegible] الحركة [illegible] بالحركة المستقيمة **قال** انها متحركة **اقول** الوضع
[illegible] الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان الطبائع [illegible] الاجزاء المفروضة
لان الافلاك بسائط [illegible] واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر
فلا يكون شيء من الوضع والموضع واجبا من طبائع الاجزاء المفروضة فانتقالها عنها جائزة وذلك النقلة
لا تتصور الا بالميل لان الحركة بدون الميل محال [illegible] ان يكون في طباعها ميل [illegible] سوى الحركة
المستديرة [illegible] الا الميل المستدير [illegible] ان في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ
للميل الطبيعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم بالفعل
مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دال على انه يمتنع ان يخلو عنه [illegible] عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق

بصدد
بيلن

والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مستدير [illegible] وجوده
عند الاجسام التي [illegible] وجود مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق [illegible] الميل بالفعل نفسها
ميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين
وفي حيز معين من اجزاء الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر عليه لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة
متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء الفلك على وضع معين وفي حيز معين فهي متحركة بالحركة المستديرة
قال [illegible] وهذان الوجهان الى الآن على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لانها
في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولعل [illegible] ان يقول العناصر فيها مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع
ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون في البسيط في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما [illegible]
عن ذلك بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة فيها ممتنعة ولم يكن في طباعها ما يمنع الميل المستدير **قال**
واما الكواكب فهي اجرام بسيطة **اقول** واما الكواكب فهي اجرام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة
بالذات الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس [illegible] اختلاف [illegible] بحسب قربه من الشمس وبعده عنها [illegible]
فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة [illegible] وهي حركة فلكه [illegible]
[illegible] بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا [illegible]
[illegible] الكرة ايضا حركة [illegible] وهي حركة الفلك فيظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بقدره [illegible]
الوجه المظلم من الطرف الآخر [illegible] في كل يوم [illegible] ظهور الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك نصف دور [illegible]
[illegible] عند الاستقبال [illegible] وجهه المضيء [illegible]
واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس [illegible] هذا الاحتمال [illegible]

اعلم [illegible] وجرمه المضيء [illegible] الارض [illegible] الشمس [illegible]
قال واما العناصر فطبقات [illegible] **اقول** واما العناصر فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه
لما كان يتحرك من المركز او الى المركز والاول اما ان يطلب مقعر فلك القمر او لا والاول هو النار والثاني هو
الهواء والثاني الذي يتحرك الى المركز اما ان يطلب المركز او لا والاول هو الارض والثاني الماء فالنار خفيف
مطلق حار يابس [illegible] مطلق [illegible] بالطبع [illegible] يكون فوق العناصر
واما حرارة النار [illegible] النار التي عندنا [illegible] بالبرودة [illegible]
[illegible] مادة الجسم
المجاور [illegible] للتلطيف والتصعيد [illegible]
[illegible]
ان يكون ذلك بسبب [illegible] الاجزاء [illegible] ان يكون النار البسيطة [illegible]
الى الهواء واستدل الشيخ في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان النار اذا حدثت وفارقها
سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية [illegible] السحاب [illegible] تتولد الاجسام الصلبة من النار
بعد جمودها ومفارقة سخونتها عنها [illegible]
الاجسام الصلبة التي تقذفها السحاب [illegible] الشيخ [illegible]
تتولد من الادخنة والابخرة المتصاعدة من الارض [illegible] السحاب [illegible]
[illegible] الكواكب [illegible]
النار [illegible] فوق الهواء [illegible]

[illegible] فلك القمر والهواء [illegible]
[illegible] الى الماء واما [illegible] النار [illegible] الهواء [illegible]
الى الماء [illegible]
[illegible] والطف منه والهواء [illegible]
[illegible] الماء واما رطوبة الهواء [illegible] الشكل [illegible]
[illegible] الماء والارض والارض ثقيل مطلق [illegible] المركز [illegible]
[illegible] العالم [illegible]
[illegible] على مركز العالم
[illegible]
[illegible] الارض [illegible] الاوضاع والاتصالات
[illegible] والارض [illegible]
[illegible] النبات [illegible] الحيوانات [illegible] العناصر [illegible]
[illegible]
[illegible] الارض [illegible]
[illegible]
[illegible] الهواء [illegible]
[illegible] الماء [illegible]

الماء ح

بالرشح والصعود لكان من الكلا علا طارا ولى لما انا مبل للرشح والصعود ولا يكون لكرة القطرة الهواء فيتنزل الى الطاس لان الهواء المنطبق بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وحضوصا في الصيف لان الاجزاء المائية لو كانت في الهواء لتصاعدت حتى القوة الحرارة ولا سيما مجاورة للاناء ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم ان تتوالى وتتكرر الاجزاء اذ اتوار حدوث الندى بعد تنحيته عن الاناء من بعد اخرى فينقطع مع كون الاناء بحالته الاولى وايضا فيقع ما يكون حدوثها من انتقص ما كان قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين كل حدوثين زمان اطول مما بين الحدوثين قبلها لتباعدها عن الاناء وهذا كله خلاف الواقع فيكون لما اقتضى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط به كله ماء بسبب برودة الماء وكرر كل الهواء المحيط به كل الى ان يجري الماء جريانا صالحا والمشاهد تكذبه فعلم بصيرة الهواء ماء بل حصل الندى الذي يرى كل الاناء من اجزاء مائية اجيب بان جرم الاناء الصلابته يعرض له الكيفية القوية وعند التكثيف بها يشتد تكثيفها وحفظه بطيئا ولذلك نرى ما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على المايعات الحارة اسخن من هذه المايعات فالاناء المذكور لشدة برودته يفسد الهواء المحيط به والملاقي غيره تكثيفه لكيفية القوية لتحيل الهواء المطيف بالماء مع تخلخل برودته الشديدة كثيرا فلا يفسد الهواء مادام على ظهر الاناء ماء لكن اذا انحى منه وانصل الهواء بالظهر عاد الى فساده وكانقلاب الماء هواء فان الماء والمتعلق يتحلل ماء الاخر ع تحت لطف بالكلية كانقلاب الماء والنار هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت لا احرقت ما على بها على بعض الجوانب فاذا انقلب هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير ويستر الطرق

بواجه

الطرق التي يدخل منها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارا بان شاهد ذلك من يباشر الكير وكما قيس الانقلاب بغير وسط بعلم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فيتحقق الانقلابات داله على ان الهيولى مشتركة قال واما المركبات الى اقول واما المركبات فهي ما يتخلق من امتزاج هذه الاربعة الارض والماء والهواء والنار بامتزاجات مختلفة فيعرض لها مختلفة وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات مخلوقة من امتزاج هذه الاربعة الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان بيان ذلك ان المركبات ثلثة ذو صورة لا يفعل شيئا ويسمى معدنا وذو صورة له نوع غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس لا حركة ارادية ويسمى نباتا وذو صورة له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه القوى كمالات اول فان الكمال على قسم متنوع وهو صورة كالانسان فانه يحصل بها المادة والى عرض منوع وهو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فيتحقق الصور بما لا تختلف الاثار يصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحدة من هذه الثلث جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها بحث لا يتشابه اثنان منها من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشاركان ولا بسبب المبدا المفارق فانه احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في الهيولى من الصور الاربع النوعية للعناصر التي هي مواد المركبات والاختلاف ليس من الصور نفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وهو كيف

الساطعة

في جميع اجزاء العنصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة المتوسطة بين كيفيات العناصر قال الرابع في حدوث الاجسام اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل العالم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب القسمة اربعة لانه اما ان يكون محدثة الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال بالمسلمون والنصارى واليهود والمجوس فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطو الى اتباعه ثاوفرسطس وثامسطيوس وبرقلس ومن المتاخرين ابي النصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور الزائدة اللازمة سوى الحركات والاوضاع فان كلا منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها وصورها الجسمية وصورها النوعية قديمة بجنسها اي كان قبل كل صورة صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الحكماء الذين كانوا قبل ارسطو الى انكسا غورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك الذوات فافترقوا فرقتين الاولى زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم تاليس انه الماء لانه قابل للصور فحصل الارض منها بالتكثيف والانجماد والنار والهواء بالتلطيف فان الماء اذا الطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الهواء والسماء تكونت من دخان النار وتعالى ان تالس اخذ من التوراة

من الامزجة قال المركبات محصلة باختلاف فعاد به هذه العناصر والامزجة تحصل باختلاف المركبات لكان امكان العناصر غير متناه كان امكان المركبات غير متناه فكان امكان الامزجة غير متناه ويكون الاختلافات الواقعة في الامزجة في اسبابها متحققة في خلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان باجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يتصغر اجزاؤها وتختلط ليتحقق في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخرى فيستحيل في كيفياتها فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم يبق صور البسائط والعناصر الامزجة وتعطلت فلا يمكن ان ينفعل كل واحد منها عن الاخر من حيث ينفعل عنه لان فعل كل منها لو كان من صورته لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى الاخر غالبا مغلوبا معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه لزم ان يكون الاخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعده فهو لا يعدله عنه لزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل منها في الاخر من جهة غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من جهة المادة فاعلا لان المادة من حيث هي مادة قابلة ولا فاعلة من حيث هي بل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او الشيء في حالة واحدة لا يكون غالبا مغلوبا كاسرا منكسرا الا ان مجموع الصورة والكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية المنفعل المادة ولو لم يحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد والرطب واليابس من حصول الصورة فيهما والاعلم به وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع

لانه جاء في السفر الاول منها ان الله تعالى خلق جوهرا فنظر اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء
ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال
ونقل صاحب الملل والنحل عن تاليس الملطي انه قال ان المبدع الاول ابدع العنصر الاول الذي فيه
صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود في العالم على المثال الذي
في العنصر الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم العقلي والعالم
الحسي الا وفي ذات العنصر الاول صورة ومثال عنه قال ويتصور العامة ان صور المعدومات في ذات
المبدع الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى يتقدس بوحدانيته ان يوصف بما يوصف به مبدعه
ثم قال ومن العجائب انه نقل عنه ان المبدع الاول هو الماء وقال منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض
وما بينهما وذكر ان من جموده تكونت الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفو الهواء تكونت
النار ومن الدخان والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الابخرة تكونت الكواكب فدارت
حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه قال وكان تاليس الملطي انما
تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال آخرون كان الاصل الارض
فحصل الماء من الارض بالتلطيف وزعم انكسيمايس ان الاصل الهواء وتكون من لطافته النار
ومن كثافته الارض والماء وزعم ابرقليطس ان الاصل النار وتكون الاشياء عنها بالتكاثف والتسخن
من الدخان وقال آخرون انه البخار وتكون الهواء والنار عند التلطيف والارض والماء بالتكثيف
وعن انكساغورس ان الاصل هو الخليط الذي لا نهاية له وهو اجسام غير متناهية فيه من كل جنس
اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فيها

فيما اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء كثيرة متماثلة التئامت وصارت جسما وهذا القائل بنى على مذهب
انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا
في الازل ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء كثيرة
كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة ثم اتفق في تلك الاجزاء
ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت
السموات والعناصر ثم حدثت من الحركات السماوية امتزاجات بين العناصر وحدث منها هذه
المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة والفرقة الخامسة الذين قالوا اصل العالم
ليس بجسم منهم فرقتان الفرقة الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى
والدهر والخلاء فقالوا الباري هو تام العلم والحكمة ولا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل
كفيض النور عن القرص وهو يعلم الاشياء علما تاما والنفس فانه تفيض عنه الحياة فيض
النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها وكان الباري عالما بان النفس
تميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الجسمية وتكره المفارقة عن الاجسام وتنسى
نفسها ولما كان من شأن الباري تعالى الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها
ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي
فيها من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم ان الله تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار ذلك سببا
لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام واذا عرفت النفس
ذلك وعرفت ان لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت الى ذلك العالم ورجعت بعد المفارقة

وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة والفرقة الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا
المبادي هي الاعداد المتولدة من الوحدات قالوا لان قوام المركبات بالبسائط وهي امور كل
واحد منها واحد بالفعل ثم تلك الامور اما ان يكون لها حقايق وراء كونها وحدات او لا فان
كان الاول كانت مركبة لان هناك تلك الحقيقة مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات
بل في مباديها وان كان الثاني كانت محض وحدات وهي لا بد وان يكون مستقلة بانفسها والا لكانت
مفتقرة الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة فقد ظهر ان الوحدات
امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصل الخط
وان اجتمع خطان حصل السطح وان اجتمع سطحان حصل الجسم فظهر ان مبادئ الاجسام الوحدات
وتوقف جالينوس في الكل قال لنا وجوه الاول على ما فرغ من تحرير المذاهب شرع في اقامة الحجة
على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها بعضها الاول هو الذي اورده الامام في تصانيفه
تقريره ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم
متحركا او ساكنا وذلك لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد اكثر من آن واحد فهو الساكن وان
لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في الازل كانت متحركة لكن يمتنع ان تكون
متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر
بعد فناء غيره وحصول امر بعد فناء غيره تقتضي المسبوقية بالغير فماهية الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير والازل ماهيته تقتضي اللامسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية بالغير التي

هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازمين تستلزم منافاة الملزومين فبين الحركة والازل منافاة
فيمتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا امتنع ان تكون الاجسام
متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل لعدم الواسطة واما بيان بطلان اللازم فلان الاجسام
لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكية
والعنصرية لاجزاء الاجسام العنصرية عند الخصم ومن اراد تعميم الدليل فلا بد من بيان تماثل الاجسام اما
الملازمة فلان السكون في الازل ان كان سكونه لذاته امتنع انتفاؤه ولا يتحرك ابدا وان لم يكن
سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا او لا فان
وان لم يكن ذلك الغير موجبا لكان مختارا ابالقوة ولا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا
لم يكن فعله قديما لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون علة لما ثبت
السكون في الازل اذ لو لم يكن لذاته لكان للموجب فلا بد وان يكون الموجب واجبا او
منتهيا الى الواجب لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما محالان
فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب فيلزم دوام السكون لدوام موجبه الذي هو الواجب
او ما هو منته الى الواجب فلا يزول السكون ابدا فالاجسام لو كانت في الازل لم تتحرك ابدا والكلام
بطل فالملزوم مثله ولما ثبت امتناع كون الجسم متحركا او ساكنا في الازل ثبت ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل
فلو امتنع وجود الجسم في الازل امتنع وجوده مطلقا لاستحالة الانقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان
ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجبا والممكن لذاته واجبا او ممتنعا
وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا امتناع وجود الجسم مطلقا فلم يمتنع وجود الجسم في الازل

قلنا الممتنع ازلا هو الممتنع لذاته لا الممتنع ازلا لا بل هو الممتنع لا لغيره ذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل
ولا يكون ممتنعا لذاته فلا يلزم من امتناع وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقا فان قيل لا نم
ان الجسم لو لم يكن متحركا في الازل لكان ساكنا في الازل لجواز ان لا يكون الجسم المحدد للجهات لا متحركا ولا
يكون متحركا ولا ساكنا بيان ذلك ان الحركة هو انتقال من مكان الى مكان آخر والسكون هو
الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول في المكان وهو مستحيل وصول المحدد للجهات
لكونه متحركا وكونه ساكنا قلنا لا نم وجود المحدد للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم انه لا مكان له
فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد
لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماسة لما في جوفه فلا يخلو اما ان يبقى الوضع والمماسة المعينان
له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له فهو ساكن وان لم يبق الوضع
والمماسة المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون بقاء الوضع والمماسة المعينين له وبالحركة ان لا يبقى
الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف كون المحدد ساكنا او متحركا على حصوله في مكان
فكلام انه يستحيل ان يكون الجسم في الازل متحركا لان الحركة تقتضي المسبوقية بالغير المنافية
للازل فليس الازلي بنافي حركة معينة ولا يساوي حركات لا الى اول فان المص بين ان ماهية
الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها تقتضي المسبوقية بالغير حيث ان تقتضي ومنافي حصول
فاذن ماهيتها مستلزمة للمسبوقية بالغير وماهية الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال
ولقائل ان يقول ينبغي ان يبين ماهية الازل حتى يتبين كونه منافيا للحركة وقد فسر بعض
المتكلمين الازل بنفي الاولية وبعضهم باستمرار وجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي

د الابد بنفي الاخرية

في جانب الماضي والابد كلي او احق من الحركات لا يكون ازليا بمعنى نفي المسبوقية بالغير الازل فان الحركة لكون
منافية للازل لو كان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وهو ممنوع حصل فلما لام ان ماهية
الحركة من حيث هي ومن حيث حصلت ثبات نوع الحركة باق مع الاحاد التي تقتضي وا لم تلك حصل
المحرك فان الام المنقضي ومع الاحاد الى حصل فيها ماهية الحركة يمكن ان توصف بالدوام واستمر ذلك
والحركة من ام بعض ومن حصل من حيث الى شيء حصلها لا الى نوعها دون نوعها لا نسلم الازلية
فلا نم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا فانه انما يكون لو كان لذاته امتنع بالحكم
وان كان لعلة لا يزول ان يكون موجبة اجبار اوسببا الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه
فلما لم ام الاخر ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث فيزول بحدوث الحادث قلنا فيتاخر
حدوث الحادث في وجود السكون لان نقيض الشرط مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث
الحادث على عدم السكون وعدم السكون على وجود الحادث فيلزم الدور قلنا لام ان الازلي
لا يخرج عن القدرة على الايجاد حتى يلزم تعطيله والتعطيل موجود ذلك المحدث فان الله تعالى قادر على
ايجاد العالم فبعد ما وجد ما تعلقت به القدرة لان ايجاد الموجود محال فقد عدم ذلك التعلق
الازلي فانتقض ما ذكرتم من الدليل على ان السكون لو كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل
القدرة وهي باقية ازلا وابدا والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة ليس امرا وجوديا قال
الثاني ان الاجسام ممكنة في اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها
وصفاتها ان الاجسام ممكنة لوجهين احدهما ان الاجسام مركبة وكل مركب ممكن اما الصغرى
فلانها مركبة اما من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا تتجزى واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى

الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن وثانيهما ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم آخر
من نوعه كالعناصر او من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم احتياجه
ولا يكون احتياجه لذاته بل يكون احتياجه بالعلل الخارجة عن ذاته فيكون ممكنا فثبت ان الاجسام
ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وكل السبب لا يكون موجبا لان سبب الاجسام لو كان موجبا
لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط لدوامه وهو محال لانه لو كان موجبا
لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط فلان كل المعلول لا بد ان كان حادثا وقدرتم كان حادثا
يلزم حدوث الاجسام وهو المطلوب وان كان قديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذي بلا وسط ومن
دوام معلوله الذي هو بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا الى الوجود ودوام المعلول
بدوام علته واما الثاني فلان كثيرا من الموجودات حادث غير دائم فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجبا فتعين
ان يكون سبب الاجسام مختارا وكل فاعل مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يستحيل ان يكون قديما
لا يقال لم لا يجوز ان يكون سلسلة الموجب مع حدوثها متحركا على تسلسل الدوام ويكون كل متحرك شرطا لحدوث الحوادث
والتغيرات كلها فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط كان بعض ما يصدر عنه بوسط يكون حادثا لتغير
دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المتقضية المتجددة التي لا دوام لها لانا نقول وجود الحوادث
ان توقف على وجود حركة وتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية لزم اجتماع الحركات
التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو محال وان توقف وجود الحوادث على عدم كل
حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستجمعة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام
الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث وليس كذلك لانا نقول تحرك الجسم ابدا يقتضي

الوجود
تقتضي تلاحق اشخاص الحركة متلاحقة لا الى اول لها وكل سابق منها للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في
مقابل بعض وجود الحركات السابقة على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود
الحوادث والعلل المعدة لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيصح حصول الحوادث بعد عدم
محو ولا يصلها بالوجود بعد علة معدة يتبقى بانتفاء محال قال الثالث في اقول
الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد
عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
وهي مشتملة على اربع دعاوى وهي اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم
على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما لا ينفك عنها يجب ان يسبق عليه العدم وضمن الكبرى انما تشتمل
على دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثالثة وكبراه مشتملة على الاخريين فان المص
والاولى بين اي الصغرى بينه فان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة
والاجسام لا تخلو عنها فهو كما كان صغرى اي الكبرى مبرهن في المبحث الرابع من الفصل الثاني من الباب
الاول منها الكبرى لكنه قال احتج المخالف بوجوه اقول احتج المخالف اي القائل بان الاجسام
قديمة بوجوه الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر فلا بد لكل مؤثر اما ان يكون
قديما او حادثا والكل باطل اما الاول فلانه يستلزم الدور او التسلسل كما يتضح
يستحيل ان يكون لها مؤثر قديم او محدث سبق الى مؤثر قديم على التقدير من لا بد من مؤثر قديم لكن
المؤثر القديم لا يجوز ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا فيها حاصلا في الازل والا فان كان الكل

فسوقف على حادث لا موثر فننقل الكلام الى ذلك الاخر اما ان ينتهي الى موثر قديم اولا فان كان الثاني
لزم الدور او التسلسل المحالان وان كان الاول فاما ان يكون ذلك المؤثر في الازل حادثا اما ان يتوقف على شرط
حادث اولا فان كان الثاني لزم قدمه وان كان الاول ننقل الكلام اليه ويلزم القدم او
التسلسل في الحوادث لا الى اول وهو محال وان كان الاول فلا يخ اما ان يجب مع حصوله حصول الاثار اولا
وان كان الاول لزم من عدم الاثار عدم الاجسام وهو المدعى واما الاخر وكان وجوده
مع عدم تلك الاثار جائزا فلنفرض دائما مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك
الاثار وتارة مع عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود تلك الاثار دون وقت اخر اما ان يتوقف
على اختصاصه بامر لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو
ما كان حاصلا قبل ذلك فاذن كل ما لابد منه في المؤثرية ما كان حاصلا في الازل والتقدير بخلافه
وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود تلك الاثار دون وقت اخر على اختصاصه بامر لاجله
كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان يحصل الاحداث في ذلك الوقت المعين تخصيص بلا مخصص
الثاني ان الاجسام لو كانت حادثة لكان لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت قبل حدوثها
ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت فذلك المحل لا يكون نفس الاجسام ولا امرا
مباينا لها مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة ولكل حادث مادة
فللمادة مادة اخرى ويلزم التسلسل ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة والصورة
ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا تتحقق الا بالزمان فيكون وجود الزمان حال عدمه والزمان مقدار الحركة فتكون الحركة ايضا قديمة والحركة

واللازم قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك
الوقت فان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يستدعي الى مرجح اخر فاما يمكن تعلق الارادة
بايجاده في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن تعلق ارادة الله تعالى بايجاده في غير ذلك الوقت لكان الله
تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى
بايجاده في ذلك الوقت واجب فيستغنى عن المرجح فان قيل لو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا
انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان
واجبا لذاته تعالى واما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين
يستدعي امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يستدعي كون الاوقات موجودة قبل ذلك الحادث
اجيب بان الاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا تمايز بينها الا في الوهم وانما يتحدى
وجود الزمان مع او وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء
وجود الزمان اصلا واجيب عن الثاني والثالث بان مقدماتهما الوجهين غير مسلمة ولا نبين
ذلك لا شتاره الى فساد جميع مقدماتها للمسلمين واعلم ان جمهور القدماء على ان الاجسام متنوعة
على حدة ونهاية فان شخصها ونهايتها ثم صحح فنائها والا ولا والكرامية اعترفوا بحدوثها للاجسام قالوا
انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد وجودها فعدمها بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل مختار
او بطريان ضد او بشرط والثلثة باطلة فالقول بعدم العالم بعد وجوده محال وذلك سبق الكلام
تعبيرا وجوابا ولا باس باعادته واما قولنا انه لا يجوز ان يعدم بالاعدام لان الاعدام ان كان امرا
وجوديا لم يكن الوجود عين عدم العالم والا لكان الوجود عين العدم الا غاية انه مستلزم لعدم الجوهر

فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو الاحتمال الثاني وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع
استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم
والا فيكون احد العدمين مخالفا للاخر فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون
للعدم ثبوت وهو محال واما قلنا انه لا يجوز ان يعدم بحدوث الضد لوجهين احدهما ان حدوث
الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد الاخر معللا بحدوث هذا الضد
لزم الدور وهو محال وثانيهما ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر اولى من
العكس واما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو محال لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر والمؤثر
حاصل مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين ومعدومين
معا وهو محال او لا ينتفي كل واحد منهما بالاخر فيلزم اجتماع الضدين واما قلنا انه لا يجوز ان يكون
بزوال شرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك العرض
محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو محال احتج اصحابنا انه لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل وقوله الاعدام
اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا التقسيم ان لا يعدم الشيء البتة لانه يقال اذا عدم
الشيء فهل تجدد امر ام لم يتجدد فان لم يتجدد امر فهو لم يعدم وان تجدد فالمتجدد عدم او وجود
لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد شيء وبين ان يقال تجدد العدم والالفاظ العدمية
تخالف الاخر وهو محال وان كان وجودا كان ذلك حدوث الموجود اخر لا عدما للموجود الاول سلمنا
فاذن هذا التقسيم فلم لا يجوز ان يفنى بحدوث الضد قوله في الوجه الاول حدوث الحادث
يتوقف على عدم الاخر قلنا لا ما المانع عندنا عدم الباقي معلول الحادث والعلة وان امتنع العكس

فلا نسلم الدور
اخص من المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول نحو لعمر الوجه الثاني المنضاد قد يسوي كما بين الجانبين
فلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى الحدوث واي يكون الاخر في اليه كون الحادث بسبب اللون الذي يكون بنا
هذا التقسيم ان لا يجوز ان يعدم الجسم لانتفاء الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر ممتنع الخلو عنه و
واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر فيكون لزم الدور فلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان
وان لم يكن احدهما محتاجا الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة وهذا لم يوجد احد المتضايفين
بعدم الاخر وهذا ما قاله الامام في المحصل وقال صاحب تلخيص المحصل وهو مذهب اكثر اهل ان العالم يحدث
ومصطلح للمتكلمين والنظام من المعتزلة والجاحظ وكثير من الاشعرية وابو علي الجبائي يجوز فناء العالم عقلا وقال
ابو هاشم انما يعرف ذلك بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تعالى لا يخلق الاعراض
التي يحتاج الجواهر الى وجودها واما القاضي ابو بكر فقال في حصول الجواهر ان تلك الاعراض هي الاكوان
وقال في بعض الجواهر ان الذي عليه الحساد يمنع العالم بلا واسطة وبعضهم قال يحدث الخلاء وقال
ان الجوهر يحتاج الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق اي نوع كان انعدم الجوهر
ونقله امام الحرمين عنهم ذلك وقال بعضهم اذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي وقال
ابو الهذيل انه قائل بقول افن فيفنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله تعالى يخلق الفناء وهو
معنى عرض جوهر يصح على الاجسام وهو لا يبقى قال ابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا انه
فناء واحد يكفي لافناء الكل وهذا مذهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال
لم يفعل العدم وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل وهذا عند النظر فان القول
بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان ويعدم صدوره عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم بتجدد العدم

بعد أن لم يكن وبعضه ورود عن فاعله وتمايز العدمين بكون بانتسابهما الى موجودين او بانتساب احدهما
دون الآخر فيجوز وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام ظاهر بان الضد وسواء انتساب الضد وحاصل من
الجانبين على السواء يتجوز كون الحادث اولى وان كان لا نعرف لميته ليس بجواب فالجواب بيناه
من كون الحادث اولى لترجح الموجد واما ابطال الاعدام لكن انتفاء الشرط فالى آخره لا يكون
الا عرضا فدعوى مجردة قال من الجائز ان يكون [illegible] شرط عدم العرض [illegible] يكون الجوهر الذي هو المحل
شرطا لها لحادث الاعراض فيه واما تجويز ان يكون لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وقد مر بيان جواز
الاشتراط بوجودها وذكر الامام فيمتنع انعدام المشروط وبيان الامام كون الموكل شرطا في الاعلام
فان الجوهر لا يبقى والجوهر ممتنع خلوه عنه فينعدم بانعدامه [illegible] لان الخصوم [illegible]
بذلك كالمعتزلة واما التزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا
كان المحتاج اليه حال الاحتياج فيما يحتاج اليه [illegible] ان احتياج الجوهر الى عرض ما
لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين يحتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب الامام بتجويز التلازم
من غير احتياج لاحدهما الى الآخر لكن [illegible] منهما فان العرض يحتاج في وجوده الى الجسم والتلازم
وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى علة لا الى الآخر [illegible] احتياج احدهما الى الآخر
او الى ما يتعلق بالآخر [illegible] ذلك يكون مصاحبة اتفاقية [illegible] احتياج الانفكاك
فايراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فان احتياج كل واحد منهما يحتاج في الوجود
الى ذات الآخر لا الى اضافته [illegible] كل واحد منهما الى علة الآخر [illegible] عدم
الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور قال الخامس في [illegible] الاجسام اقول المبحث الخامس في تناهي الاجسام

الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء كانت في خلاء او في ملاء خلافا للهند فانا اذا فرضنا
خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للاول ثم زال من الموازاة الى المسامتة
فلا بد من نقطة يكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه [illegible] طرف
انها اول نقطة المسامتة [illegible] من الخط [illegible] الا ان المسامتة الفوقانية
قبل المسامتة التحتانية [illegible] النقطة
فيكون للخط الذي فرضناه غير متناه [illegible] واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه متحيز
[illegible] الا ان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي القطب الجنوبي غير الذي يلي القطب
الشمالي وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تميز [illegible]
الامتياز فيكون موجودا [illegible] اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا و
والجسماني لا ينفك عن الجسم [illegible] وكل جسم آخر لا الى نهاية [illegible] بان خارج العالم لا تميز
فيه جانب عن جانب آخر وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهمي محض [illegible] فان الحكم بان
التميز خارجي كاذب [illegible] لا وجود له اصلا الا اعتبارا [illegible] قال الفصل الثاني في المفارقات
اقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام [illegible] الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه [illegible] مباحث
الاول [illegible] الثالث في النفوس الفلكية [illegible] النفوس الناطقة [illegible]
الفصل السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في [illegible] الاول في اقسام الجواهر المفارقة
عن المادة اي [illegible] الجواهر الغائبة عن الحواس [illegible] ان يكون مؤثرة في الاجسام
او مدبرة للاجسام او لا يكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول [illegible]

هي العقول السماوية وتسمى الملأ الاعلى في عرف حملة الشرع والثاني اي الجواهر التي هي المدبرة للاجسام
تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة
السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما ان يكون مدبرة للبسائط
الاربع العنصرية النار والهواء والارض والماء وانواع الكائنات وهم يسمون ملائكة الارض واليه
اشار صاحب الوحي صلوات الله وسلامه عليه [illegible] ملك البحار وملك الجبال وملك الامطار
وملك الارزاق واما ان يكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة
والثالث اي الجواهر الغائبة التي لا يكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها تنقسم الى خيرة بالذات وهم
الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر
وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية التي فارقت عن الابدان فان
كانت خيرة كانت شديدة الانجذاب الى جانب [illegible] من النفوس الشريرة [illegible]
التعلق بابدانها وتعاونها على افعال الشر فذاك هو الشيطان وان [illegible] كان الامر بالعكس
واكثر المتكلمين [illegible] اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب
الاول قالوا الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة
واورد المعتزلة [illegible] لانها ان كانت لطيفة [illegible] قوية [illegible] لا افعال وان
[illegible] تراكيبها [illegible] وان كانت كثيفة [illegible] ولا لا امكن ان يكون بحضرتنا
جبال ولا نراها واجابوا [illegible] ان يكون لطيفة بمعنى عدم اللون [illegible] انها كثيفة
لكن لا يلزم [illegible] ان نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور [illegible] ونقل عن المعتزلة انهم قالوا [illegible]

الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع ومختلفون باختلاف افعالهم فالذين لا يفعلون
الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة الخير وتارة الشر
فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن [illegible] الذي ذكرته على الوجه المذكور
مما استنبطته من قواعد الانبياء [illegible] من قواعد الحكماء واحاطة العقل بها من طريق الاستدلال
لعلها من قبيل [illegible] كما قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو قال الثاني في العقول اقول
المبحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة
واول المبدعات وهي الموجودات [illegible] وجود [illegible] زماني [illegible] روي ان النبي
قال اول ما خلق الله العقل [illegible] ان الكل وراء
الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجود الممكن لا بد له موجد [illegible] لا يكون [illegible]
المعلول [illegible] الموجد [illegible] للافلاك لا يكون الباري لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي
لا يصدر عنه [illegible] لان الجسم مركب والواحد [illegible] لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد [illegible]
للافلاك جسما آخر لان الجسم [illegible] ان احاط بالافلاك [illegible] تقدم وجوده على وجود الافلاك لان
المحيط الذي هو علة يجب ان يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه
[illegible] المحاط وعدم الخلاء في باطن المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر
[illegible] اعتبار [illegible] وجود المحاط [illegible] فيكون عدم الخلاء الذي
[illegible] عن المحيط [illegible] فاذا اعتبرنا [illegible] المحيط العلة كان معه
للمحاط امكان وجوده [illegible] العلة [illegible] بالوجود والوجوب [illegible] المعلول واما الوجوب

والوجوب يجد وجوب المحيط ووجوبه فلانه اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب المحيط
او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء الحاط واجبا مع وجوب المحيط
لان عدم الخلاء داخل المحيط يقارن اعتبار الغير وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان
الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجوب المحيط فلزم ان يكون عدم الخلاء داخل المحيط
ايضا غير واجب مع وجوب المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا مع وجوب المحيط فيكون الخلاء
ممكنا لذاته وهو يهدم ما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته واى كان الجسم الآخر الذى هو محدد
للافلاك احاطت الافلاك به لزم كون الخسيس الضعيف الصغير علة للشريف القوى العظيم
وهو محال الوهم لا الذهن لان الاشرف الاقوى والاعظم محال بالخسيس الضعيف الصغير
ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان واحد منهما محيطا بالآخر ولا وذلك لان
الجسم لا يؤثر فيما له وضع بالنسبة وذلك لان الجسم يفعل بصورته لان الجسم انما يكون
فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا او
ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم موجودا بها بالقوة
والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة انما تتقوم
بمادتها فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يكون بتوسط المادة فيكون بمشاركة الوضع
ولذلك فان النار لا تسخن اى شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص
بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فان الجسم انما يؤثر بصورته
فى قابل له وضع بالنسبة اليه فان الذى يفعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له الا الكان

فلا فاعلا من غير مشاركة الوضع وما يكون علة للجسم يجب ان يكون علة لجزئيه اى المادة والصورة
اولا فلو كان الجسم علة للجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم فى الهيولى
ولا فى الصورة اذ لا وضع للهيولى لانه لا وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى فان الهيولى
والصورة قبل الحلول لا وجود لهما فلا وضع فلا يؤثر الجسم فى الجسم فلا يكون المحدد الوتر للافلاك
ما يتوقف على الجسم عن الصورة لا الصورة ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا وكذلك الهيولى
لا يكون موجبا للافلاك فالموجب للافلاك جوهر عقلى مجرد مستغن عن المادة وهو العقل الكل الصادر
من الله تعالى اولا لانه لا يكون الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات والصادر عنه اولا
لا يكون الا واحدا بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو الجسم لانه لا يتقوم على
الجوهر والصادر عنه او لا علة لما عداه من الممكنات لا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر
الاول جسما لان الصادر الاول علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق و
ولا يجوز ان يكون الصادر الاول هيولى او صورة اذ لو كان الصادر الاول احدهما
لكان احدهما علة للاخرى او واسطة مطلقا للاخرى والملازم باطل والا يلزم تقدم احدهما على الا
خرى
بالتحصص وليس كذلك ولان الهيولى قابلة للصورة فلا يكون علة فاعلة لها ولعل الصورة مستفاد
من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة على بعض الصورة معا علة الصورة موقوفة على تعينها فلا الصدر
الهيولى من الصورة ولا يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان
يكون الصادر الاول ما سواه فعله على الجسم اى العقل لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان
الصادر الاول النفس لكان سابقا على الجسم فى تأثيره لان الصادر الاول علة لما عداه ولا يجوز ان يكون

ان يكون سابقا فى تأثيره على الجسم اى لا النفس مشروطة بالجسم مما فرض لاحقا عن الجسم فالصادر الاول
هو العقل لان الصادر الاول هو ممكن والممكن اما جوهر واما عرض والجوهر اما جسم او هيولى
او صورة او نفس او عقل و اذا بطل ان يكون الصادر الاول ما عدا العقل تعين ان يكون
هو العقل وهذا ضعيف فان ما لا يلزم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان الخلاء ممتنعا
لذاته لكان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كونه معه
اى وجود المحاط واجبا بالغير ولقائل ان يقول ان اردتم بكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى
كون ما هو اعنى المحاط واجبا بالغير انه ينافى كونه واجبا بالعلة التى هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم
من هذا امتناع الاول من المنافيين لجواز ان يكون صدق الثانى باعتبار الكل المسابر
وهو ان يكون المحاط واجبا بالغير الذى هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا
بالغير لجواز ان يكون انتفاء هذا باعتبار وجوبه بالمحيط لا باعتبار وجوبه بالغير فان نفى الاخص
لا يستلزم نفى الاعم وان اردتم به ان لكون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافى كون ما معه اعنى المحاط واجبا
بالغير انه ينافى كونه واجبا بالغير مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بالعلة المحيط
لا يستلزم امكان الخلاء اذ لا يمكن المحيط علة للمحاط فان الخلاء لا يوجد باعتبار المحاط مطلقا بل
انما يفرض باعتبار المحاط من حيث هو محاط ملاء فان لو فرض المحيط لا حشو الفرض للاحاطة
على الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء و اذا لم يكن امكان الخلاء لا يرد الوجوب المحيط بالغير لم يكن امتناع
بالذات منافيا للوجوب بالغير ولان الخلاء ممتنع لانه مبعاده ان الخلاء ذات ابعاد بعضها ممتنع بل بعضها
ان تتصور بعضها ممتنعة ولا يتصور الخلاء الا بان يفرض محيط لا حشو له فيفرض الاتحاد وتصور

فثبت الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار كما سيتبين فيجوز ان يصدر منه كثير من واحد
واما الحكماء فلما كان لا يلزم ان يكون الصادر الاول هو العقل لانه فاعل مختار ثم قالوا اللعقل وجود
من المبدأ الاول اذ الذى على ماهيته ووجوب بالنظر الى المبدأ وامكان من ذاته وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته
فبحسب جهات ماهيته وامكان ووجود ووجوب وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته فيكون ذلك سببا
لعقل آخر ونفس وفلك مشتمل على مادة وصورة جسمية وصورة نوعية وتصدر من العقل الثانى على ذلك الوجه
عقل ثالث وفلك ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح
فى قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر فى العالم العنصرى المفيض لارواح البشر
والقلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله عليه السلام اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب فقال
القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو الفلك الكلى ويشبه ان يكون العرش لقوله عليه السلام متصلا بقوله
ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فرع انه اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر
مجردة لم يكن حادثة ولا فاسدة وكانت العقول منحصرة انواعها واشخاصها جامعة كمالاتها بالفعل لا ما سبق
من ان المادة سابقة على الحدوث فلو كانت العقول حادثة لكانت مادية ولو كان لكل نوع لا شخص كثيرة لكان
وعدم حصول الكمالات بالفعل لا يكون الا لمادة فلو فرض ان الحادث مادى وان كل نوع له شخص كثيرة مادى وان ما لا يكون لها حاصلا بالفعل مادى وكانت
العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات مدركة للجزئيات كما سيأتى تقريره فى المبحث الرابع من هذا الفصل
قال المبحث الثانى فى النفوس الفلكية اقول المبحث الثانى فى النفوس الفلكية اجمع الحكماء على ان الافلاك على
الاستدارة على طبيعتها لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون

ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع فان الملازمة ان كل ما يوجد له الحركة المستديرة يكون تركها الوجه اليه هو الوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم ان يكون تحركه واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا لحركة واحدة وضع ما بالطبع في موضع وهو تاركه لمفارقته بالطبع لانه كالم لا يجوز ان يكون المط بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة ذاتا مطلوبة بالطبع عن تارك منها لانا نقول الحركة ليست من الكمالات الذاتية بل ابدا تطلب لغيرها فان المحرك الذي هو كمال الذات لا يقتضي لذاته ما لا قرار له في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء لا قرار فالمحرك العاقل انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء اخر يحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته فتلك الحركة متوجهة الى الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة لذاتها تقتضي التادي الى الغير فيكون المط بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر انما يكون على خلاف الطبع فحيث لا طبع فلا قسر كالا بالقوانين يكون على موافقته لكثرة الجهة والسرعة والبطؤ ولم يكن كذلك فان القسر انما يصور لتمكن طبايع المتوسط في الحيط وحركة المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطؤ فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فلكل فلك محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوى مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل والاول باطل لان القصادرة على المتخيل اي الادراك للامر الجزئي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع منافر

وادرى يجذب الملايم هو الداعي الشهواني والذي يدفع المنافر هو الداعي الغضبي والاجرام الفلكية لا تخرج عن ملايم ولا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي لان الشهوة والغضب يختصان بالجسم الذي يتغير ويتنفر من حال ملايمة الى حال غير ملايمة والافلاك لا تنخرق ولا تنمو ولا تذبل ولا تتحلل ولا تنكائف ولا تتكون ولا تفسد ولا تستحيل كما سيجي فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملايمة الى حال خلافها فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا يكون حركاتها لداع شهواني او غضبي فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا يكون المحركات المدركة متخيلة فيكون عاقلة ولما كان المحركات العاقلة هي المبادي القريبة للتحريك اي لا يكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان حركات الافلاك جزئية متجددة متعينة والحركات الجزئية المتعينة المتجددة منبعثة عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا يكون للعاقلة المجردة عن المواد بل يكون لقوى جسمانية فاضت عن المحركات العاقلة المجردة على الاجرام الافلاك تشبيها بالقوى الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى تلك القوى الحيوانية الفايضة على الاجرام الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي جواهر مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن الحواس الخمس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب لان المقصود منها طلب المنافع ودفع المضار ولا حاجة للافلاك اليها لان الجسم الذي ينتقل ويتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنتقل ولا تتغير من حال ملايمة الى حال غير ملايمة قال الرابع اقول المنهج الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي اثبت ان ما يدل على تجرد النفوس الناطقة على انها ليست بجسم ولا جسماني العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالبسيط وسائر البسايط كالنقطة والوحدة والبسايط التي يتالف عنها المركبات لا ينقسم

لانه لو انقسم العلم بالبسيط فجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا بالكل فكان العلم الواحد علمين وهو محال وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع اجزاء العلم اما ان يحصل به ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك اي يكون محالا لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به ملزوما لانه يلزم مجموع اجزاء العلم التي ليست علما به امرا زائدا على الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان نقول جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا للكل وكان العلم الواحد علمين وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به وان استلزم امرا زائدا فينتقل الكلام الى الزائد ويتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم فمحله ايضا غير منقسم والا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل العلم ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب على انه يمكن ان يقال محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسما او جسمانيا يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فلذلك لانا نقول انه منقوض بالنقطة فان محلها الخط الذي هو منقسم ولا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام محلها انقسامها ولكن سلمنا انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم ولكن لم قلتم انه لا يجوز انقسام العلم قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما به او لا يكون قلنا نختار ان جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا بالكل قلنا لم لا يجوز ان يكون الجزء مساويا بالكل في الماهية وفي جميع العوارض والاحكام الا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما تعلق به كليه يستحيل ان يكون بينهما تغاير في شيء من العوارض وكيف وهم قد جعلوا ذلك الى الان

والا والاول مسلم واما الثاني فلانا نمنع الجسم البسيط كالماء وغيره من البسايط متصل متشابه الاجزاء ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله فيه من حيث هو ذلك المحل لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فاما اذا كان حلول الحال فيه من حيث لحوق طبيعة اخرى كان انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا من حيث لحوق طبيعة فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانها تحل في الخط لا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي من الاعتبارات العقلية وليس بموجودة في الخارج بل امر يحصل في العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم واما انقسام العلم الى اجزاء متساوية للعلم فلا ينافي الغرض وذلك لانه لا بد في العلم المنقسم من جزء غير منقسم بالفعل والا لكان للعلم معلومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المعلومات عند حصول ما يتقوم بها بالفعل وهو محال ومع لزوم الخ فالمطلوب حاصل لان الكثرة سواء كانت متناهية او غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا تتحقق بدون الاحاد فلا بد في اجزاء العلم من واحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو عاقل له اعني النفس الناطقة لا ينقسم والا لزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام الحال قال الثاني اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة ان العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد والبياض لا بد وان يكون عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما لا بد وان يحصل فيه ماهيتاهما فلو

كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال لامتناع اجتماع الضدين وجه ذلك ان صورة السواد وصورة البياض العقليتين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عيني السواد والبياض الخارجيين لا بين صورتيهما العقليتين وهي خالية عن الصور في اللوازم التي تخالفه كثيرا من اللوازم ويتوقف ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك بهما لكونهما جزئيين هو الوهم او الجسمانية دون النفس مع عدم التضاد بينهما وكامل ان يقول ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم لا الجسمانية وان كانا متضادين في الجسم والجسمانية قال الثالث اقول الثالث لو كان العاقل جسما مثل قلب او دماغ او غيرهما او جسمانيا يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لم يعقله اصلا واللازم باطل لانه يعقل العاقل لو كان العضو منقطع الى بعض الاوقات فكذا الملازمة تعقل العاقل لذلك العضو انما يكون بمقارنة صورته لا يخلو اما ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في تعقله لزم تعقله دائما الا انه كذلك العضو دائما مقارنة لها الغرض انها كافية في تعقله وان لم يكن كافية في تعقله لم يمتنع تعقله ابدا لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله كان تعقله بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى مماثلة لها محال لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة مقارنة لمحل العاقل لان مقارنة العاقل مقارنة لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى مماثلة لصورته لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة وفي المحصل هذا الوجه ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية

كما هو في التعقل لزم اما ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو واما ملزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو ممنوع فان الصورة المعقولة للشيء غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا يماثل الوهمي لجوهر وايضا الصورة المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء في العقل دون ما حققه الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية الشيء لكن غيرها بها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللوازم المشخصة وتخرج الصورة الخارجية عن اللواحق الخارجية عنها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية والصورة الخارجية للواحق الخارجية فساواه لها في تمام الماهية وان اختلفتا في العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة المعقولة باعتبار انها صورة يعقل بها الشيء لا يكون عرضا وان الصورة التي هي في العاقل يجب ان يكون حالة في محلها اذا كان الحال فيه جسما او جسمانيا لا يرد ذلك لا بد ان العاقل جسمانية كانت في محل مشاركة المحل لان كل فاعل جسماني انما يكون فعله بمشاركة الجسم فلو لم يحل الصورة التي في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانيا هذا خلف قال الرابع اقول الوجه الرابع القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية لان القوة العاقلة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك لان القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له

لا تنتهي في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقدر على تحريكات غير متناهية ثم اعترض عليه بالامام ان القوة العاقلة تقدر على الفعل فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات لكون الهيولى الفلكية المنطبعة بقبول الاجسام العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي تعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعده وكذا ان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو معلومات كثيرة دفعة ولمرة قال الخامس اقول الوجه الخامس الادراكات الكلية ان حلت في جسم اختص بمقدار وشكل ووضع واين تبعا لمحلها واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الجسم مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالادراكات الكلية اذا حلت في الجسم اختصت بكل المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال به واما البطلان فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين لا يكون مطابقا لما المشترك فيه فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورة مجردة كلية والاعتراض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشياء التي اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وجرد ماهيتها عما عداها من العوارض الخارجية

ولا تقدح في كليتها الشيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا اخذت مجردة لا بل لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل لاشترك الالتزام بان نقول الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فيسري ما عرض للكلي بسبب المحل لا تقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال قال واما النفس اقول لما فرغ عن الدليل على تجرد النفس عن الوضع العقلية ذكر ما يدل على تجردها من النقل وقد ذكر من القرآن اربع آيات ومن السنة حديثا ويرفق من ذكر قول الطائفة اذا احس بجناحيه حول الشيء يريدان يقع عليه ولا اشكال في هذه الآيات والحديث دالة على ان النفس مغايرة للبدن ولا تدل على تجردها وعلى عدمه عن الشرح واختلف المتكلمون في تجرد النفس وقال ابن الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فاذا قطع سارية في البدن فهو حي فاذا فارقت فهو ميت وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ الحركة والحس وقيل هي قوى في القلب مبدأ الحياة في البدن وقيل ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والحزن والفرح وغيرها والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها البعض بالشهوانية لانها مبدأ الجذب للملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكل البدن وتخطيطه فناء لفناء احداثه وقيل هي الجسم قال الحادث في حدوث النفس اقول اختلف الحكماء في حدوث النفس المتكلمون كلها ينسبون الى ما سوى الله تعالى الذي هو الواحد الواجب لذاته محدث النفوس

حدوث النفس فان النفس ما سوى الله تعالى الا انه قوام لما يتبين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث
البدن لما ورد في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع آخرون حدوث
النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا آخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان حيث
قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقة
فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشاناه خلقا آخر
اراد بقوله خلقا آخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي فدلت الآية على انشاء الروح وخلقه بعد تكون البدن
وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فان افلاطون ومن قبله قالوا بقدم
النفس وذهب ارسطاطاليس الى ان النفس حادثة وشرط احداثها حدوث البدن واحتج ارسطو بان النفس
الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت كثيرة واللازم باطل فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية مشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت
بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فكانت كثيرة واما بطلان اللازم فلان النفس
لو كانت كثيرة لكانت جسما واللازم باطل لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفوس متحدة بالنوع فلو
وجدت قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة و [illegible] النفس البدن فيمتنع
تعدد النفوس قبل البدن فثبت ان النفوس اذا كانت قبل البدن كانت واحدة ثم اذا تعلقت النفس
بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل احد ما علمه الآخر [illegible] ان لم تبق النفس واحدة فقبل التعلق
بالبدن كانت منقسمة واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات
المادة ويشكل على هذا الدليل بان المدلول من كون النفس بشرية بكونها مدبرة للبدن البشري

البشري وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا الوصف العرضي [illegible] لجواز
اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون النفس كثيرة فلا نسلم
ان كل مركب جسم لان مذهبكم ان كل جسم مركب وهي موجبة كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف
يكون كل مركب جسما والجواهر [illegible] مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومخالفة بالنوع فيكون ممتازا
بعضها عن البعض بفصل فيكون الجوهر مركبا من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة
الانسانية بالنوع فلم لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل تعلق الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها
فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ [illegible] الوثقى اشارة الى جواب دخل تقرير الدخل
[illegible] ان تتعدد النفوس قبل تعلق الابدان لانه لو تعددت النفوس [illegible] التناسخ [illegible]
ان [illegible] الوثقى ببطلان التناسخ [illegible] حدوث النفوس [illegible] بطلان التناسخ ان البدن اذا
استكمل فاض عليه من المبدا [illegible] وجود الشرط [illegible] البدن شرط لحدوث النفس
من المبدا واذا فاض من المبدا [illegible] البدن فلا يتصل النفس الاخرى على سبيل التناسخ والا لزم
ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين فبطل التناسخ فثبت بطلان
التناسخ [illegible] حدوث النفس [illegible] النوع [illegible]
بالنوع [illegible] قبل البدن [illegible] لا يكون متحدة بالنوع لانها
لو كانت متحدة بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة [illegible] امتنع تعلق الامور المختلفة [illegible]
في ذاتها من [illegible] البعض [illegible] لا يمتنع تعلقها بالامور المختلفة [illegible] متحدة بالنوع
[illegible] لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الوثقى انها متحدة بالنوع

فالملزوم مثله قال [illegible] اقول [illegible] كيفية تعلق النفس بالبدن وكونها مدبرة [illegible]
قال الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول
كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع كتعلق السواد بالجسم ولا تعلق مجاورة كتعلق الانسان
بداره وثوبه الذي يوافقه تارة ويفارقه تارة اخرى لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق
عشقا لا يمكن العاشق [illegible] مفارقة معشوقه مادام صاحبته ممكنة [illegible] تعلق النفس
بالبدن [illegible] الحيوان [illegible] فان النفس في مبدا الفطرة عارية عن
العلوم [illegible] تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم
لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون والنفس تتعلق اولا بالروح وهو
الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب [illegible] اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة
على الروح قوة تسري بسريان الروح الى اجزاء البدن واعماقه [illegible] القوى في كل عضو من اعضاء البدن
ظاهره وباطنه قوى [illegible] العضو ويكمل بالقوى [illegible] العضو [illegible]
العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي
اتقن كل شيء خلقه ثم مدرك تلك القوى باسرها [illegible] القوى المدركة الى
مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم والذوق
واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين [illegible] وتتاديان الى العينين
تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبواسطتهما سائر المبصرات كالشكل والمقدار
والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء
من الحدقة

من الحدقة يكون ذلك الجزء زاوية مخروط موهوم [illegible] المخروط سطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ادراك
البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط موهوم قاعدته سطح المرئي
نرى الشيء اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان
ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة
الى المرئي ويتخيل كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي
وراسه عند الحدقة بكون الابصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند راس المخروط [illegible] خروج الشعاع
من الحدقة الخروج الحقيقي بل يقال الخروج بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وضعف هذا القول بانه لو كان الابصار
باتصال شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب الرياح فلا نرى [illegible]
الذي اتصل به الشعاع والقائل [illegible] تشوش الابصار بهبوب الرياح لكن لا يلزم من هذا عدم [illegible]
[illegible] فان الهواء المتكيف بهبوب الرياح [illegible] موضعه هواء آخر [illegible] الشعاع [illegible]
الخلاء فلا يرد [illegible] الثاني السمع [illegible] الثالث الشم [illegible]
ادراكه وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع مقاوم له الى [illegible] مستودعة في العصب المفروش
في مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول الثالث من المشاعر الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين
النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة للتحلل
من ذي الرائحة الى الخيشوم وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بالاجزاء المتحللة من ذي الرائحة ومنع بان
[illegible] المسك [illegible] قال الرابع الذوق اقول
الرابع من المشاعر الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان ولو ادرك الذوق

بها الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق ووصوله الى العصب وشرط خلو
الرطوبة من مثل طعم المذوق او ضده وما لم يحله يسيل ان يكون الرطوبة عديمة الطعم ولهذا التي الطعام بارد
على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي طعمه ليحصل الاحساس به قال الخامس اللمس أقول
اي الحس الخامس اللمس وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين
واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة والاتصال بالملموس ولا يتوقف على كيفية متوسطة بينهما
الذي يكون منه القوة هي ان الادراك لا يمنع الا ... الشيء والشيء لا ينفعل عن شبهه وفي تعدد
قوى اللمس وحدتها نظر فانه يحتمل ان يكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك بها ضدان من هذه الكيفيات
ويحتمل ان يكون قوة واحدة بها جميع هذه الكيفيات تدرك ويحتمل ايضا ان يكون المدرك للكل واحد من
هذه الكيفيات شيء مخصوصة غاية الامر قوة اخرى مدركة لكيفية اخرى قال واما الباطنة فخمس أقول
لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة الباطنة وهي ايضا خمس لانها
اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة والمعينة اما معينة للحفظ
او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى
الاولى الحس المشترك وهي قوة تدرك صور المحسوسات وهي خيالات المحسوسات الظاهرة
واشباحها بالتأدية اليها والذي يدل على وجود هذه القوة انا نحكم على الحلو بانه ابيض الطيب
الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو والحاكم لا محالة يحضر المحكوم عليه والمحكوم به ولا يكون

ولا يكون حصول هذه الامور في العقل لما علمت ان النفس مجردة لا ترتسم فيها صور المحسوسات ولا ترتسم في الحس الظاهر
فان الحس الظاهر لا يدرك به غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر تدرك بها
جميعا اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي وغيرها وهي الحس المشترك ومحلها مقدم البطن الاول من
الدماغ قال الثانية الخيال أقول القوة الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال وهي المعينة للحس
المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك يجتمع فيها صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة
فتحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة ان الحس المشترك لا نقدر على الحكم بان هذا اللون صاحب هذا
الطعم الا بقوة تدرك بها جميعا كذلك لا يقدر عليه الا بقوة حافظة للجميع والا ينعدم صورة كل واحد
من الامرين عند ادراك الآخر والالتفات اليه على ان هذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير القوة
التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا فان الادراك
غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ قال الثالثة الواهمة أقول القوة الثالثة من القوى
المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة تدرك بها النفس المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كصداقة زيد
وعداوة عمرو كادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس
وهي الصداقة وهذه التي لا تدرك بالحس الظاهر وهي التي تحكم في الحيوانات ... ومحل الوهم مقدم
البطن الاخير وقيل مؤخر البطن الاوسط قال الرابعة الحافظة أقول القوة الرابعة من القوى المدركة الباطنة
الحافظة وهي قوة تحفظ ما تدركه الواهمة من المعاني ... الحاكم بها ... ان القبول غير
الحفظ وهي خزانة الوهم كما ان الخيال خزانة الحس المشترك ومحل الحافظة البطن الآخر
من الدماغ ... مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال الخامسة المتصرفة أقول القوة الخامسة من القوى

قسموا الدماغ على ثلثة اقسام وقسموا كلا من القسمين الاولين الى قسمين فاول البطن الاول محل الحس المشترك واخره محل الخيال
واول البطن الثاني محل المتخيلة واخره محل الوهم والبطن الثالث محل حافظة الوهم هكذا ... ١٢ حاشية

الصورة
المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصور عن
والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب
الصورة بالمعنى وهذه القوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم دون
العقل والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب غير القوى التي بها القبول والحفظ
والادراك ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
اختلال فعلها بخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الآفة في فعل القوة المختصة
بذلك الموضع وهذه القوى الخمس مدركة باطنة وانما كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراك الباطن
لا يتم الا بحسبها وجميع المدركة للكليات والجزئيات ... لكن ادراكها الكليات بالذات وادراكها
للجزئيات بتوسط هذه القوى ... ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان العلوم الكلية
ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي آلاتها ... بقولنا ان النفس تدرك الجزئيات بالآلات ان الصور
المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة ترتسم وتنطبع في آلاتها لكن ادراك النفس لها بواسطة
تلك القوى وانطباعها فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورنا ... لزم تغاير محل
الجناحين لان التميز بين الجناحين المختلفين بالوضع المتفقين في الحقيقة وليس منشأ الامتياز في الخارج
اذ هو غير مستند الى الخارج لان الغرض ان لا يكون المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن
فلا بد وان يرتسم احد الجناحين في محل غير محل ارتسام الجناح الآخر والا لامتاز احدهما
عن الآخر لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاقهما فيهما فلا بد وان يرتسم في جسم او
جسماني حتى يحصل الامتياز بحسب تغاير محلهما فلا يرتسم في النفس والا لزم انقسام النفس وهو محال فادراكها

فادراك الجزئي للنفس انما يكون بالآلات وقوله بالنفس المدركة للجزئيات ... ترتسم فيها ... والنفس ... بها
ادراك النفس ... وكثيرا ما يسند التعقل الى الآلات ... صدور الفعل من الفاعل بتوسطها قال واما المحركة أقول
لما فرغ من القوى المدركة شرع في القوى المحركة والمحركة ... الحركة اختيارية ... المحركة الاختيارية
فتنقسم الى باعثة تحمل على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة
الاعضاء بواسطة تشديد الاعصاب وارخائها ... المبدأ القريب للحركة الاختيارية ... الاختيارية
... الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي
ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص
والا يلزم ترجيح احد الامور المتساوية على الباقية ... حصول الامور الغير المتناهية
شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا ويسمى شهوة
واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا ويسمى غضبا ... الارادة والكراهة
وهي العزم الذي يجزم بعد التردد في الفعل والترك وبذا علم الفرق بين الارادة والكراهة والشوق كون الانسان
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين تساوى نسبتهما الى القادر عليهما الرابع ... من القوى المنبثة في العضلة ...
... المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون
القادر على التحريك غير مشتاق ولا عازم قال واما القوى الطبيعية أقول لما فرغ من بيان القوى المدركة
والمحركة الاختيارية التي يدرك بها الانسان الحيوان شرع في القوى الطبيعية التي يشارك بها الحيوان
والنبات واصولها ثلاثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهي الغاذية والنامية وواحدة لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل

اي اصول القوى الطبيعية ١٢

فهذه القوة التي تسمى النباتية لما كان الادمي انما يتحلل الغذاء الى مشابهة المتغذي ليخلف بدل ما يتحلل فيفعل هذه القوة احالة الغذاء
الى مشابهة المغتذي وجعل فعلها بدل الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة في اقطار
البدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي لتبلغ به النشو فقوله على تناسب طبيعي خرج به الزيادات الخارجة
عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي في الاقطار الثلثه خرج به الزيادات الصناعية وبالجملة
اذا بادرت في الطول نقص من العرض والعمق وبالعكس وقوله ليتم به النشو خرج به السمن والغاذية والنامية متشاركان
في الفعل ان كلاهما فعل يحصل الغذاء والصاقه وتشبيهه لكن متى الاولى على قدر ما يتحلل وهو
الاعتداء وان كان زائدا فهو النمو واما المولدة فهي قوة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ...
مادة ومبدأ لشخص آخر ... مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البذر واما احتيج الى هذه القوى لان البدن يتحلل دائما ... الابدان ...
امزجتها من الاعتدال ... الامزجة من اجزائها ... من كل نوع ...
فاعلة ... تكون آلة ... وهي الحرارة الغريزية فالحرارة ان تقتضي
تحليل الرطوبة الموجودة في البدن المركب وتعينها على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فاذن لولا شيء يصير
بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع اقتضت
احداث قوة تتخذ بدلا ... بالقوة وتحيله الى الشبيه ليعمل ... بدل ما يتحلل ولما
كانت ... متداعية الى الانحراف ولم يكن للقوى ... جبارة عن ... دائما وكانت العناية
الالهية ... استبقاء الانواع زمانا ... بقاؤها فيه ولم يمكن ابقاء ... الا فراد
بقاؤها ... الاشخاص ... النوع ... فيما ... احتياج اجزائه ... من الاعتدال ... مزاجه واما ...

الاولى

النوعي

واما على سبيل التوالد فهي تعذر ذلك ... من الاعتدال ... مزاجه ... النفس ذات قوة ... من مادة
الى تحصيلها الغاذية ما تجعل مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار الواجب
لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة ... من ... الى تحصيلها الغاذية ... الى المادة
المفصولة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالشيء ... النوع الى ان يتم الشخص
فاذن النفس النباتية التامة انما تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص ... كاملا وتكمله اذا
كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وتخدم القوى الاربع الغاذية والنامية والمولدة والمصورة
اربع قوى اخر الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي تجذب الغذاء المحتاج اليه
وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء ... من الفم اليها ... اكثر على ... لان
الغذاء ... الحيوان ... الغذاء ... عند ... فيكون ... فيه ...
بجذب جاذب من المعدة والاوسط لان الغذاء قد ينجذب الى المعدة من غير ان يدفعه اليها فلكي
ولهذا ... والمعدة من الغذاء ... عند ... المتغذي ولان المعدة
تجذب الغذاء الى قعرها ولهذا ... بعد ... وان ... المعدى ... الرحم فلانها
اذا كانت خالية عن الفضول ... بانقطاع الطمث ... وقت ... ان ...
تجذب الى داخل واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اعني الصفراء والدم والبلغم
والسوداء تختلط في الكبد ويتميز كل واحد منها وينصب الى عضو معين فلولم يكن وجود ... كل عضو
لما اختص بخلط خاص واما الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حيث يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو
فتفعل الهاضمة احالة الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المتغذي وفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا

من المتغذي بالفعل ... اربع مراتب الاولى مبدؤها في الفم عند المضغ ولهذا كان الحنطة الممضوغة تنضج
الدماميل ... المطبوخة وتمامها في المعدة ... الغذاء ... الكشك الثخين ويسمى
كيلوسا الثانية في الكبد ... بعد الانحدار من المعدة اليه ... الكيلوس الى الاخلاط الاربعة
الدم والسوداء والصفراء والبلغم الثالثة في العروق الرابعة في الاعضاء ... الى ان
يكون جزءا من العضو واما الماسكة ... الغذاء الى ان ... وفعلها ...
على الغذاء ... من جميع الجوانب ... باطن المعدة ... الغذاء ...
بسبب امتلاء المعدة فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ... الهضم
وفعلها في الرحم ان يحتوي على المني ... النزول ولولم يكن ... ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل
وكذا في سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل ... وآخر الذي ... وجودها
ان الانسان يجد ... كانها ... فيها ... وقد ... القوى ... الاعضاء
كل العضو فان فيها الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ... جميع البدن ... القوى
... المتغذي ... قال الشارح اما اقول المحال ... النفس الناطقة بعد الموت ... البدن
البدن اما عندنا فلما ... من النصوص ... النفس الناطقة غير ... العدم
فهو ... النفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى فلما سبق من ان النفس الناطقة ... ذاتها ... الا انها
غير منطبعة في جسم ... واما الكبرى فلانها لو كانت قابلة للفساد ... كانت ... الفساد ... باقية بالفعل
... ولا شك ان ... البقاء ... الفساد ... وكل ممكن الفساد باقيا ...
... ان يكون ... الفساد ... البقاء بالفعل ... الفساد ... موصوفا بالفساد

والفرق ... مختلفان
موصوفة والبقاء بالفعل لا يجتمع ... لا يكون ... موصوفا بالفساد ... يكون ... البقاء بالفعل غير ... الفساد ... بالقوة فاذن
فيلزم تركيبها من امرين احدهما ... الفساد بالقوة والآخر ... البقاء بالفعل ... جوهر ... جزء ... جوهرا
فيلزم تركيبها من ... الصورة فلا يكون ... عن ... الفساد ...
لكنها ... الاجسام ... صورة ...
... الحادث ... امكان ... السابق ...
آخر ... الاول ... الامكان ... الاستعداد ...
... الاجسام ... بالفعل ... الاول ...
حتى ... الاول ...
عاقلة لذاتها ...
... البدن ... الاول ... البدن
ولم يكن ذات ...
لها ... الامكان ...
الذي لا يقتضي ... البدن ... الامكان ... النفس
اي الامكان الاستعدادي ... الاستعداد فاذا
زال ... البدن ...
لا تقتضي ... الذات ...
محل الامكان ... البدن ... الامكان ...

تم

والحاصل ان المبرهن لا يكون محل الامكان الا بالنفس من حيث هي مباينة ولا الامكان عدمها بل يكون محل الامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة ولا امكان عدمها
امكان حدوثها من حيث هي مدبرة ومتصرفة بمعنى امكان وجودها من حيث الدات لانه لا امكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة ومتصرفة بالبدن
من حيث الدات فالموضوع بهذا محل الامكان حدوث النفس من حيث هي مدبرة وامكان عدمها من حيث هي مدبرة
ومتصرفة كما بمعنى امكان عدمها من حيث هي جوهر مجرد الا ان البقاء والدات من حيث هي على حالها لا يقتضي انتفاء
من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه بخلاف تحققه فح لا يكون البدن محل الامكان
عدم النفس بالذات بل بالوصف ويكون محل الامكان وجودها بالوصف فهذا استواء الوقف بين الامكان
ثم قال الحكماء للنفوس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس اذا كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب
وجوده وبفيضان جوده اي ادراكه ما ينبغي لكل موجود من غير عوض فانه اعطى كل شيء خلقه
ثم هدى وبتقدس ذاته عن النقائص وتنزهه عن سمات الحدوث وكانت نقية عن الهيئات
البدنية منتهية عن متابعة الهوى والمستعقبة للاخلاق الذميمة محضوضة عن اللذات الجسمانية
المفضي الى الملكات الردية التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضائل العملية والخلقية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت النفس جاهلة
باستحقاقه للاباطيل الزائغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه وتنزهه عنه شقيت شقاء ادراك
جهلها وانتفائها الى المعارف الحقيقية وبالجملة عن حصولها خالية وتمنت العود الى الدنيا واكتساب العالم
وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده كما
ذكر واكتسب من البدن هيئات كدرية واخلاق ذميمة وملكات ردية لكن لم يعتقد الاباطيل الزائغة [illegible]
اليها وتعذبت بها لكن بحسب رسوخ تلك الملكات فيها واثبتها حتى تزول وتخرج من النار وتدخل الجنة جعلنا
الله تعالى من السعداء الابرار وجنبنا عن زمرة الاشرار الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وحشرنا مع الذين

انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا

قال الكتاب الثالث في الالهيات وفيه ثلاث فنون اقول لما فرغ من الكتاب الاول في الممكنات
شرع في الكتاب الثالث في الالهيات وذكر فيه ثلاث فنون الاول في ذات الله تعالى والثاني في صفاته والثالث
في افعاله الفن الاول في ذات الله تعالى وذكر فيه فصول الاول في العلم به والثاني في التنزيه
الثالث في التوحيد الفصل الاول في العلم به وذكر فيه مباحث الاول في ابطال الدور
والتسلسل والثاني في البرهان على وجود الواجب الثالث في معرفة ذاته المبحث الاول في ابطال
الدور والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان
صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود اثره فلو اثر الشيء في مؤثره
السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبة او اكثر فانه اذا اثر الشيء في مؤثره
يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما على نفسه لان المتقدم
على المتقدم متقدم على ذلك الشيء لا يقال لم لا يجوز ان يكون شيئان كل منهما مؤثر
في وجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول فيكون كل واحد منهما مؤثرا في الاخر
ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا يكون دورا لان الشيء لم يتقدم على ما تقدم عليه
فان وجود كل اثر متقدم على الاخر على التقدير الاول ووجود الكل اثر متقدم على الاول على
التقدير الثاني ووجوب الوجود لكل على التقدير الثاني وكلا امتناع الدور لا يخص [illegible]
لا يجوز ان يكون العلة بدون الوجود مؤثرة في الوجود لانا نعلم بالضرورة ان علة الوجود
يجب ان يكون موجودة قبل وجود معلولها فيلزم ان اريد بتقدم المؤثر على اثره كونه محتاجا
اليه لانا ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء لانه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج

عند وجود المحتاج اليه وعدم المحتاج الى المحتاج اليه ولئن سلم ذلك فانه لو فرض وجود العلة القريبة
للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة والا لزم تخلف المعلول عن العلة
القريبة وهو ممتنع وان اريد بتقدم المؤثر على الشيء معنى غير الاحتياج اليه فلا بد من
افادة تصوره لينظر في صحته وفساده قيل لم لا يجوز ان اللازم وهو قولنا امتنع وجود المحتاج
عند وجود المحتاج اليه وعدم المحتاج الى المحتاج اليه باطل قوله فانه لو فرض وجود العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا لا نم قوله والا لزم تخلف
المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بان ذلك محال فان العلة القريبة ليست
علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير
ممتنع لان العلة القريبة وان كانت جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول
اذ لا واسطة بينه وبين حصول المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم
عن الملزوم والجواب ان يقال ان اريد بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة
القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة انه وجد المعلول في نفس الامر فهو ممنوع فانه لا يلزم
من فرض وجود العلة القريبة مع عدم العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الامر فان وجود المعلول
في نفس الامر انما يلزم اذا كانت العلة القريبة موجودة في نفس الامر ولا يلزم من فرض وجود العلة
القريبة وجودها في نفس الامر وان اريد به انه وجد المعلول على تقدير وجود العلة القريبة
مع عدم العلة البعيدة فلا نم لزومه على ذلك التقدير فان ذلك التقدير محال فجاز عدم
لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير ولئن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه محال لامكان

ان لا يكون المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاجا الى ذلك الشيء في نفس الامر وانما يلزم ذلك لو كان ذلك التقدير
واقعا في نفس الامر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الامر لا على التقدير واما التسلسل فلانه لو ترتب
مجموع العلل والمعلولات في سلسلة واحدة من معلول محض الى غير النهاية فيدل على بطلانه
وجهان الاول لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض من جملتين احدهما من معلول معين
والاخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا الى غير النهاية فان استوعب الجملة الناقصة الجملة
الاولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بان نطبق الاول من الجملة الناقصة على المعلول المعين
الذي هو اول الجملة الاولى يكون الناقص مساويا للزائد وان لم تستوعب الجملة الناقصة الجملة الاولى
بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة الناقصة فيلزم تناهيها والجملة الاولى
تزيد عليها بمرتبة فيكون ايضا متناهية فان قيل لا نم ان الجملة الناقصة اذا لم تستوعب الجملة الاولى
بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الناقصة لجواز ان يكون عدم الاستيعاب لعجزنا عن تتميم الانطباق
فان توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي محال وانقطاعها انما يلزم من العجز [illegible]
ويكون واحد من اجزائه بالاخرى [illegible]
الناطقة فانهما عند [illegible] والجواب عن الاول
ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فانه يجوز ان يكون عجز الوهم
عن الانطباق ويمكن الانطباق [illegible] الانطباق ولا ينقطع الى عجز الوهم
عن الانطباق او قدرته فنقول ان امكن الانطباق الموجود [illegible] الجملة الناقصة الاولى
لزم تساوي الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم تستوعب الناقصة الاولى كانت علة عدم

الانطباق بعد ذلك الجملة فقط فان امتناع انطباق الجملتين من حيث واحد بحسب الكم ومن العدد
لا يكون الا بسبب التفاوت وهذا امر ضروري يعني ان المجموع اذا كان محالا لا بد وان يكون احد اجزائه
محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء المتناهية او في الوسط فيها كل جزء من اجزاء المجموع
غير محال على تقدير الاجزاء المتناهية فيكون احد الاجزاء محالا لا في الوسط كل جزء من المجموع ممكن ثم
الكلام في جملة غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا ومن الخطوط واما النقض بالاشياء المترتبة
الغير الموجودة معا كالحركات الى لا اول لها فغير وارد لان الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود
ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا وكذلك النقض بالاشياء الغير المتناهية
الموجودة معا التي لا ترتيب فيها بحال ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لان الاشياء
المترتبة اذا انطبق على جزء من الجملة الزائدة الا في درجة يستحيل ان ينطبق عليه جزء آخر من الجملة
بل الجزء الآخر ينطبق على ما تحته فلا جرم ينفصل في الزائدة جزء لا ينطبق عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور
فيها ذلك فلا يتم البرهان فيها وقد يجيء مما ذكر ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التي يكون كلها موجودة
في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات والعلل والمعلولات لا يتم فيما فقد
فيه احد الشرطين الثاني مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة الى غير النهاية يحتاج الى كل واحد
فيكون ممكنا محتاجا الى ... وذكر الشيخ ... بعض المجموع لامتناع كون الشيء ... والا لزم
تقدم الشيء على نفسه ولكل واحد من اجزائه فان المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره
ولا الداخل في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لان
المجموع كما يتوقف عليه يتوقف على علله فيكون ... المجموع خارجا عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع

المجموع ممتنع لحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه والا فيكون بعضها حاصلا من العلة الخارج
فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستخرج عن الامر الخارج
ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا
لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة
الى غير النهاية وهذه السلسلة بانها ضرورية بعدمه ويعدم علته علة اجزاء السلسلة المفروضة
فيكون علة جزء من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه
مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها يلزم ان يكون معلولا لشيء واذا كان مرتبطا بالسلسلة
ولا يكون وسطها يكون طرفا فيقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على التقدير لا تناهيها
فيكون لا تناهي السلسلة محالا لانه ما يلزم من فرض وقوعه عدمه يكون وقوعه محالا لا فعال المؤثر
في المجموع الآحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالآحاد التي هي المؤثر في الكل من حيث هو كل هو
نفس المجموع فممتنع ان يكون مؤثر في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالآحاد التي
هي المؤثر ان كل واحد منها المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو ممتنع وايضا يلزم
ان يكون المؤثر في العلة هو الداخل وهذا باطل وقيل ان اردتم بالعلة جملة الامور التي تصدق
على كل واحد منها انه يحتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الآحاد بأسرها علة لنفسها وان اردتم بالعلة
الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلم
قوله فلا يكون الداخل وحده علة للمجموع فلتام فانه يجوز ان يكون الداخل وحده علة للجملة
اذا اريد بالعلة الفاعل اجيب بان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي ما لا افتقار في التأثير

الى حادث لا يكون مبدأ العلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الآحاد بالضرورة
لان العلة المستقلة متقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الآحاد
لان لكل واحد سوى ما شاء على الحادث لا يكون مبدأ ولا بعض الآحاد لان علته اولى
بان يكون علة مستقلة لان ما اثر ذلك البعض بحاونه علته التي لا يكون مبدأ بخلاف ما اثر عليه
وانما على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان تحقق
المجموع بكل بعض من حيث يتقوم الآحاد به على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا
من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الآحاد تتقوم
علة ذلك البعض من جهتين احدهما لذاتها والاخرى لمعلولها وحينئذ يندفع ما قيل انه يجوز
ان يكون ما يجد المعلول الاول الى غير النهاية علة له لانه يحيث يتحقق المجموع ضرورة لانه
لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علته اولى بالعلية
لما ذكرنا قيل الآحاد لا يخلو اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء اولا
فان كان الاول فلا نسلم انه لا يجوز ان يكون الآحاد بأسرها علة له بل يلزم ان يكون الشيء متقدما
فلا نسلم وانما يلزم ذلك لو كان الآحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للآحاد من حيث هي
كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الآحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص
يكون علة للآحاد من حيث هي موصوفة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع
الآحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلا نسلم انه
يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك ان لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء ولكن ليس كذلك

ثم اجيب بان الآحاد من حيث هي آحاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها غير وجودات
الاجزاء ولا شك ان وجودات الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء متقدم لوجودات
الاجزاء مغاير للكل ومن ثم وجودها مفتقر الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
لها علة ولا يجوز ان يكون علة لوجودها نفس الآحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة
وهو ممتنع ولا الداخل فيها لان اي داخل فرض فهو اولى بان يكون علة للآحاد بأسرها فتعين ان يكون
خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا قال الثالث البرهان اقول المنهج الثالث البرهان
على وجود واجب الوجود وبيان علته وهو ان احد قسمي الممكن بالحدوث والآخر بالامكان الاول
انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن مسبوقا بالعدم وموجودا
اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعد ما لم يكن فيكون معدوما تارة
وموجودا اخرى بالضرورة فيكون معدوما تارة وموجودا اخرى بشأن الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا
يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع
على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلاثة يتعين احد الآخرين واذا كان واجبا لذاته
يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما ممتنعا معدوما والتالي باطل واذا كان حادثا
موجودا او دائما معدوما ولم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن
وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود اما ان يكون واجبا لذاته او منتهيا
الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل كما مر ولا شك في وجود موجود فذلك الموجود
اما واجب او ممتنع او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيها على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك

الوجود واحدا وهو باطل وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واحد ابتداء او بواسطة
والا لزم الدور او التسلسل وقد بين بطلانهما ولا يجوز ان يكون تعالى سببا لان الكون سبب الممكن
واحدا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سببا لممكن واحد للذات وجود الممكن من ان الوجود
الدورة الممكن وهو الواجب واذا كان الوجود زائدا لكونه وصفا للذات والوصف محتاج الى
الذات والذات غنية فيكون الوجود محتاجا الى غيره وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن
له سبب اما بالذات وهو الذات او صفة من صفاته واما عبارة وهو غير الذات
وغير صفة من صفاته فان كان سببه الذات فلا يلزم تقدمها بالوجود على وجوده فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتأخر او كونه موجودا مرتين
ان كان غيره وهو محال بالضرورة وان كان سببه صفة فلا يلزم ان يكون الواجب ممكنا لانا
قد بينا ان الذات من حيث هي لا توجب وجوده بلا اعتبار وجوده وعدمه فلا يلزم عدم الوجوب
على التقدير ولا كونه موجودا مرتين على التقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق ان وجوده عين ذاته فلم
يحتج الى سبب فسقط المعارضة قال المطلب الثالث في ان وجوده ذاته اقول المبحث الثالث في ان وجوده ذاته
هذا عند الحكماء والغزالي منا وفخر الرازي منهم ذهب الى ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته لان معرفة ذاته
اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق
واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم وكل منهما باطل اما الحد
فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب على ما عرفت والتركيب ممتنع عنده تعالى والى ذلك اشار
فرعون حيث سأل موسى عليه السلام عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين فان السؤال بما انما يكون سؤالا عن الحقيقة

عن الحقيقة اجاب موسى عليه السلام بذكر خواصه وصفاته حيث قال رب السموات والارض وما بينهما
ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقته تعالى كما لا يعلم الا بذكر خواصه ولا يمكن لاحد ان يدرك حقيقته تنبيه
فرعون لذلك فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون تعجبا سألت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته ثم لم يكن الجواب
مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفات اخرى فقال ربكم ورب
آبائكم الاولين لينتبه فرعون على غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن
فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى عليه السلام صفات اخرى واشار الى
ان السؤال عن حقيقته ليس من دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه تعالى اما السلوب كقولنا ليس بجسم
ولا جوهر ولا عرض وحقيقته مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا قادر عالم
ولكن كل ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله تعالى عند ما بها امر مسلم
للتأثير الفعل على سبيل الصحة وحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم منها اللازم وكذلك المعلوم
عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان في الفعل فماهيته ذلك العلم
غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فحينئذ تبين ان حقائق صفاته تعالى غير معلومة لنا
وعلى تقدير ان يكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم العلم بحقيقة الموصوف لما دل الاستقراء
على طريق الانفصال وانا لا نعلم من الله تعالى الا السلوب والاضافات وثبات ان العلم بهما لا يستلزم
العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر فانا لا نم انحصار الطريق
المعرفة في البديهة والنظر فانه يجوز ان يحصل بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات
الذميمة

عن الحلول
فان الحلول مما ... الوجود عن العقل لا يصح لحلول العقل فان الحلول
فلا ... الوجود عن الحلة لا يصح بعضها

يكن الصفة معلولة الذات تكون مادة من محل الذات ضرورة ان ... المعلول عن المحل علة ولا انفكاك
عنها كالشمس والمعلول فان الشمس اذا كان معلولا للمحل ... يعقل ... المحل الذي هو علة كذا المعلول
لا كان مما ... عن علته ... علته ... ولو جاز ذلك لجاز ان يصح الصفة الذي هي
معلولة الذات الا حيث حل ... ان يتنافى لوازم الاختلاف واللازم بين البطلان فالملزوم مثله
اما الملازمة فلان الصفة الممتنعة الزوال ... الذات ... الصفة الممتنعة الزوال ... لا ...
له في ... الحقيقة لازمة للذات ... متماثلان فيلزم ... لوازم الاختلاف ... ما به يمتاز
عن غيره ... ان ... بان ... لا يحصل الا بعد حصول ... يكون الواجب ...
بعد حصول ... يكون ممكنا وقال ... المتكلمين ذاته تعالى ساوى سائر الذوات في كونه ذاتا لكن
المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ... سائر الذوات فيكون ذاته مساويا
لسائر الذوات ... الوجود الدالة على الاشتراك الوجود والدالة على اشتراك الذات بان نقول
انا نجزم بالذات الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا ونقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض
فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ... الوجوب والعدم ... والعلم التام والحالة
الخاصة عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
قال المطلب الخامس في ان مفهوم الذات امر عارض ... اشتراك العوارض ... اشتراك المعروضات
وتماثلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته تعالى غير وجوده ... الوجود ... الممكنات ... ذاته الذي
هو الوجود ... علم ... العقول ... الى ... قال
الكلام في الطرف ... اقول المبحث ... في الطرف ... تعالى ... تجسيم خلافا ... ولا في جهة خلافا

والذي عليه المتكلمون ان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة والحق ان هذا
الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال الفصل الثاني
في التنزيهات اقول لما فرغ عن الفصل الاول شرع في الفصل الثاني في التنزيهات وذكر فيه
مباحث الاول في ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره الثاني في نفي التحيز والجهة عنه والثالث في نفي الاتحاد
الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول في ان حقيقته
تعالى ان حقيقته ليس تماثل غيره اي لا تكون مشاركا له في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة
لغيره لكان ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما فصار الموجب
لما به يمتاز الواجب عن غيره مماثلا له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة
لغيره فايجابها التخصيص بها دون غيره مع تساوي نسبة الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب
لما به يمتاز عن غيره غيره فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا للذات عاد الكلام الى ذلك الملاقي
الموجب اذ موجب ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام الى
ولزم التسلسل وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه الى
سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال الصفة الممتنعة لذاتها اقتضت الاختصاص بها لانه ...
لا ذاته حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا غير الملاقي حتى يلزم التسلسل ولا غير المباين حتى يلزم امكانه
وذلك كالفعل والعلة فان الفعل اقتضى اختصاصه بحصة النوع من الجنس دون سائر
الحصص والعلة اقتضت اختصاصها بالمعلول المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة

لكراميه والمشبهه اعلم ان جميع المجسمه اتفقوا على انه تعالى في جهة واكثر اصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه تعالى من الجهات الست سوى الفوق والذي هو مكان عرشه وباقي اصحاب محمد بن الهيصم قالوا انه تعالى على العرش كما قال سائر المجسمه وبعضهم قالوا انه على صورة وقالوا ... ودليله واحتج المصنف على نفي الجهة ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية لان الجسم على ... مشتمله على نفي الجسم ادا عرفت هذا فنقول لو كان الله تعالى في جهة وحيز فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث على ما سبق او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو محال بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان متناهي القدر واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما مر في تناهي الابعاد واما بطلان اللازم فلان تخصصه بذلك القدر يحتاج الى مخصص ... والمحتاج الى المخصص ... محال والثاني ان تعالى لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للتقسيم والاشكال والاكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك ممتنع في حق الواجب تعالى لان وجوب الوجود ينافي مثل هذه الامور

قال احتجوا بالعقل **اقول** المثبتون للجهة احتجوا بان الله تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ان بداهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر كالجسم والعرض فان العرض الحال في الجسم سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجسم بعينها الى العرض او مباينا واحدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس بحال في العالم والا لكان محتاجا ولا حالا للعالم ولا حالا فيه لما بينا من انه ليس بجسم ولا عرض فيكون مباينا عن العالم في الجهة الثاني ان الجسم يعرض له الحيز والجهة فيكون موجودا في جهة والله تعالى يشارك الجسم في كونه موصوفا بالوجود فيكون مشاركا له في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغير ذلك من الآيات واجيب عن الوجه الاول بمنع الحصر بانا لا نم ان كل موجودين لا بد ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا له بالجهة لجواز ان لا يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ومنع شهادة البديهة بذلك لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان البديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد ان يكون احدهما ساريا في الآخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه وعن الوجه الثاني بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله تعالى لا يشارك الجسم في حقيقته المخصوصة ولا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات بانها مأولة والقابلة للتأويل ولا بد من تأويلها لان ظهورها لا تعارض القواطع العقلية الدالة على امتناع الجسمية والجهة فلا يقبل التأويل او يقال انه يفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف في قوله تعالى ... وقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله واما ان يأول كما هو مذهب الخلف وتأويلها على ان عطف قوله والراسخون في العلم على الله والتأويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء قال المسالة الثالثة في نفي الاتحاد والحلول **اقول** المسألة الثالثة في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان يكون شيء واحد بعينه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين كانا اثنين متميزين لا واحدا وهو ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا لانه ...

عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الآخر فلان المعدوم هو الكائن والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد ايضا فان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فلم يتحقق الاتحاد لانه لم يصر الاول الا انه عدم الاول وبقي الثاني لانهما لو كانا موجودين لم يتحدا فانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين ... واحد كالجنس والفصل فانه ... الوجود الواحد ... صار انهما موجودين ... ان يكون احد الوجودين الاول والآخر احد التعينين الاول ... ثالث ... فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من الوجودين والتعينين الاولين باقيا او لا والاول ... ان يكون الشيء الواحد موصوفا بالوجودين والتعينين ... والثاني ... انعدام احدهما وكون الشيء الواحد موجودا بوجودين ... انعدامها وحدوث ثالث والاول ... يلزم منه نفي الاتحاد ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان ... ان يكون الوجود والتعين ... موجودين ... واما الحلول فلان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع حلول الله المعنى ... في الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا اتحد ... الاقانيم الثلثة الاب والابن وروح القدس والحلول ... الناسوت والمسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة انهم قالوا اذا انتهى العارف ... الى الله تعالى ... الوجود سوى الله تعالى وهو مرتبة ... الفناء في التوحيد وقالوا ان الله تعالى يحل في العارف ... بالاتحاد والحلول ...

والحلول ان ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به غيرهما فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصوره ما هو المراد **قال** الرابع في نفي قيام الحوادث **اقول** المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان لا يكون متقررة في الموصوف مع قطع النظر عن غيره كالسواد للجسم والشكل والحلول للعين واما ان يكون متقررة في الموصوف ... الى غيره الى حال ... المضاف اليه مثل القدرة على تحريك جسم ... فانها صفة متقررة في الموصوف ... اضافة الى امر كلي هو تحريك اجسام ... وما اولنا ذاتنا ويدخل في ذلك تحريك ... ونحوه ... فان ... المعينة بالقدرة على تحريك جسم ... ما معلوم لكن بجواز اصلاح الامكان ... العدد والى تحريكه ابدا ... القدرة على تحريك جسم ... فالقدرة لا تتغير بتغير احوال ... المعدوم وعليه من الاشياء ... الخارجيه ... ان القدرة ... الاضافة الى امر كلي ... الجزئيات المندرجه تحت ذلك الكلي ... بل ... ذلك الكلي والاضافة الى الكلي الذي يتعلق القدرة به لا ... التغير ... القدرة واما الجزئيات ... بتعلق الاضافات الجزئية ... المتعلقة بها ... العلم ... الموجود ... الاضافة الى المعلوم ... المعلوم ... لم يكن موجودا ثم يحدث ... العلم بانه ... موجود ... الاضافي والعلم المضاف ... العلم بشيء ... الاضافة ... العلم المضاف ... يكون علما بجزئي ...

بالنسبة على ما استشار اليه فانه اضافة مستانفة ومثله للعرض متجددة لها اضافة متجددة
مخصوصة كالعلم بالمعلومات وغير مسبوقة بحقيقتها الا تشبيهها القدرة التي هي متعلقة واحدة لها اضافات
شتى واما ان لا تكون متقررة في الموصوف بل مقتضية لاضافتها الى غيرها ككونه عالما
فانه اضافة محضة بخلاف القدرة والعلم فانهما صفتان متقررتان في الموصوف يلزمهما اضافة لازمة
او لاحقة فالموصوف بهما ذو صفة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع
الى تقرير ما في المتن فنقول صفات البارئ تنقسم الى صفات لا وجود لها في الاعيان
كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها
ومنها الاضافات متبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك
لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا التغير في صفاته لنا وجوه الاول ان التغير في صفاته
يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته ذاته وبعد الموجب ذاته ان كان عين موجبة فانه
يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا وذلك ان كل ما يتصف به البارئ فهو
صفة كمال لامتناع اتصافه بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون
ناقصا وهو محال والثالث لو صح اتصافه بصفة محدثة لصح اتصافه بها ازلا لانه لو قبل ذاته
صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته
وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة
عارضا فيكون للذات قابلية لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية اخرى لازمة فهو المطلوب وان لم ينته
الى قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد ان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة

لازمة

المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية فاذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا
الى قابلية لازمة لا ينفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه بالصفة المحدثة ازلا وصحة اتصاف
الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة بين الذات والصفة
والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة
فان صحة الموقوف متوقفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث في الازل وهو محال لان
الازلية عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية والجمع بينهما محال ثم ان كل ازلي لا يتصف
بالحادث وبعكس النقيض الى ان كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تعالى متصفا
بالحوادث لا يكون ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل على هذا ينتج بدون التوقف
بعكس النقيض بانه اذا ثبت ان الازلي لا يتصف بالحادث ثبت ان الله تعالى لكونه ازليا لا يتصف بالحادث
لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فالله تعالى لا يتصف بالحوادث فان قيل صحة اتصاف
الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان صحة
اتصاف الذات بالصفة ازلا ان علم الصفة لو كان في نفسها ممكنة لكان الذات قابلة لها ومعلوم انه يستدعي
كون الصفة في نفسها ممكنة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف مغايرة لصحة وجود الصفة لكن صحة
الاتصاف متوقفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف متوقفة على تحققهما وتحققهما متوقف على
صحة وجودهما ولو لم يكن كذلك لجاز صحة الاتصاف مع عدم توقفه على صحة وجودهما فان صحة صدور المقدور
عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود المقدور لذاته فان امتنع وجود المقدور لعائق او فوات شرط
لم يجز ذكر صحة الصدور ... المقتضي للصفة الحادثة لو كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته يلزم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح

لان مستند الذات ولوازمه الى حدوث الحادث في ذلك الوقت دون ما قبله على السواء فتخصيص حدوثه في ذلك الوقت
دون ما قبله بحدوثه في ذلك الوقت ترجيح لاحد الجانبين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة
الحادثة وصفا آخر محدثا ننقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان كان المقتضي
للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف آخر محدث كان الواجب مفتقرا في صفته
الحادثة الى سبب منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والتفصيل عرض على كل واحد من الوجوه الاربعة
اما على الاول فبان يقال انه تعالى لا ينفعل عن غيره ولكن لا يلزم من عدم الانفعال عن الغير ان لا يجوز تغير
صفاته فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقضاء الاخرى فلا ينفعل
عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقضاء الاخرى ذاته وامتناع الانفعال
من ذاته ممنوع الوهم واما على الثاني فبان يقال لو كان كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال فلم
ولم لا يجوز ان يكون خلوه عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة ازلية خلف
واما اذا كان لها خلف فلا يلزم النقص فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحدة منها
مختصة بوقت وحال التعلق بالارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلفها ان يكون الكمال مطردا او
محفوظا في تلك الصفات المتعاقبة لا يخلو ان كل واحد من تلك الصفات المتعاقبة يجوز ان
تكون صفة كمال عند زوال الصفة السابقة فلا يلزم النقص لخلوه عن صفة الكمال لا يلزم ان يكون
كون الصفة صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات
عن تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحد من الصفات المتعاقبة
انما هي كمال عند وقتها المخصوص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة التي بعدها

بعدها وهو مقتضيها واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة لانا لا نسلم انه لو صح اتصافه بحدوث الصفة
لصح اتصافه بها ازلا لان امكان الاتصاف بالصفة الحادثة يتوقف على امكان الصفة الحادثة ولم يكن امكان
الاتصاف بالصفة الحادثة قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه والامكان
الصفة الحادثة لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط بما لا يعصاء الصفة التي هي قبلها لان تبوقها يتعين
حال محل تعلق الارادة بها في ذلك الوقت واما على الرابع فبان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل
المختار ولزوم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح ممنوع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا
اجمع الكرامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى ومذهبهم الاول احدهما ان الله تعالى لم يكن فاعلا
للعالم ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام ملزوم الصفة
الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى مطلقا يكون بها صفات
او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة
اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف وجودي والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي
للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات او معاني فيصح قيام الصفات الحادثة
بذاته تعالى كما يصح للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير
في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرضي للقدرة وحدان الكلي
عارضا ومن الحال ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة بها ذاتها المخصوصة ولعل القدم
شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون
للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع من صحة الاتصاف والحق ان لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد

فيه لكسيد لال ما مساع النور عليه لكى لا انفعال له دائما عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال
الى تعس بعض الاعراض المحسوسة عليه اه اقول المحال اشتمل بعض الاعراض المحسوسة عليه اجمع جمهور
العقلاء على انه تعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذات
الحسية فان هذه الامور تابعة للمزاج الكيفية حادثة عن تفاعل العناصر وسرى منع
عن الحسية والتركيب قال الامام في المحصل انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع
والكاهنون قالوا اللون حسن يختص انواعها ولبعضها بالسلب بعض صحة قال والنسبة
الى البعض صح بعض وايضا العاقل لا تتوقف على تحقق شيء منها واذا كان كذلك لم يكن الحكم
بثبوت البعض اولى من البعض فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال ولعالم ان يقول انه
انه ليس البعض اولى من البعض في نفس الامر ام في عقلك وذهنك والاول لا بد من الدلالة اقوى
فلم لا يجوز ان يكون ما بينه في الاسلام لو ما معنا من عثرات ثبوت ليتة ذلك الاسلام وان مسلم
لكن لا يلزم الا العدم تمكنا ادراك المعين واما عدمه في نفسه فلا والعاقل ان يقول التمسك بالاجماع
في العقليات يكون عند العروض والتحقيق في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض لامتناع
انفعال ذاته وقال ايضا انه لكل على انه تعالى الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها الحكماء
والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وتنافره
وذلك لا يعقل الا في الجسم فوصفه لانه تعالى بان الاعتدال المزاج يوجب اللذة لكن
لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب والمعتمد ان تلك اللذة ان كانت قديمة وهي داعية
الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجودا للملتذ به قبل ان اوجبه لان الداعي الى ايجاده قبل ذلك موجود

موجود ولا مانع فهما بنفع اذا كان الملتذ به من فعله على تقدير ان يكون الملتذ به من فعله تعالى اذا كان حادثا
الايجاد متجدد لا محالة الداعي الى اللذة او كان بداعي الالم [illegible]
وجود الملتذ به حادثا اذا كان داعي اللذة داعي الالم داعيا لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة
لا تبطل الالم اذ ليس اليه داع فلا يلزم هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة
فانه ليس بصحيح لاقتضائه ان يكون علمه فاعل اللذة وذاته قابلها وهم لا يقولون به بل يقولون ان
اللذة في حقه هي نفس علمه بكماله ونور الفرح والالم الذين يوجبهما العلم بالكمال والنقصان
في حقه ليس بمفيد لانه مبني على الانفعال والتمسك بالاجماع [illegible] في عدم اطلاق لفظ
اللذة والالم عليه لان كل حكم لا يفتقر الى الاذن الشرعي لا يوصف الله به اجماع المنع الذي
ادعاه الحكماء فالاجماع غير حاصل وبقي الالم عنه لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك المنافي
والمنافي له قال الفصل الثالث في التوحيد اقول لما فرغ من الفصل الثاني شرع
في الفصل الثالث في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود الا واحدا بان وجوب الوجود
[illegible] لو كان مشتركا وجوب الوجود [illegible] الممتاز عن الغير بالتعين ويلزم التركيب [illegible]
ممكنا هذا خلف [illegible] لان الامتياز بالتعين [illegible]
بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل [illegible] لانه لو شارك غيره في وجوب
الوجود [illegible] وجوب الوجود بالضرورة
وان يكون واجب الوجود المعين امران وجوب الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو
الزائد علة لا يجوز ان يكون علة التعين ذاته ولازم ذاته [illegible]

لازم ذاته فيكون ممكنا هذا خلف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا
بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا مما
به الاشتراك ومما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا لعلة منفصلة
وان كان بينهما ملازمة [illegible] الوجوب كان الوجوب معلول الغير [illegible]
مستلزما لتلك الهوية [illegible] ابتداء على كون
الوجوب صفة ثبوتية [illegible] والا لكان اما داخلا في الماهية او خارجا وكلاهما باطل على
ما تقدم ولانه لو كان لكان مساويا [illegible] وجوده
[illegible] ماهيته بوجوده الامكان [illegible] كان للوجوب وجوب آخر الى غير النهاية
وان لم يكن واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا لذاته [illegible] ايضا فهو بناء على كون
التعين وصفا ثبوتيا زائدا [illegible] وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن
في الموجودية ومخالف له في الوجوب [illegible] وجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة
[illegible] الانفكاك كل واحد منهما عن الآخر فيمكن انفكاك ذلك الوجوب [illegible]
وكل ما كان كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة ويمتنع ان يكون كل
واحد منهما مفتقرا الى الآخر [illegible] امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب
والا لكان كل موجود واجبا [illegible] الوجوب مقول على الواجب والممكن بالاشتراك
اللفظي [illegible] قال صاحب التلخيص المحصل [illegible] التركيب [illegible] كون الوجوب مشتركا
بين اثنين كان من الواجب ان [illegible] على ذلك لانه قد تبين ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك [illegible]

[illegible] الوجوب كان الوجوب معلول الغير [illegible] بطلان الخلف [illegible] لو كان الواجب
معلول الغير لا الوجوب اما اذا كان [illegible] لوجوده كان وجوده [illegible]
لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم كون الهوية غير واحدة [illegible]
[illegible] ولو قال في الاول الوجوب صفة [illegible] الموصوف بها [illegible] معلول
الغير حصل مقصوده والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي باطل [illegible] فانه نقيض
اللاوجوب المحمول عليه العدم فالوجود يكون محمولا عليه [illegible] وان لم يكن الوجوب واجبا كان
ممكنا فالواجب لذاته اولى بان يكون ممكنا [illegible] الكلام عليه والمعارضة [illegible]
مساويا للممكن في الوجود [illegible] اشتراكهما في الوجوب ليس بالتواطؤ والظاهر الذي [illegible]
آخر ان الوجوب بالذات مقول على الوجوب [illegible] الاشتراك اللفظي لا ينجيه من الخبط فانه في غاية
التحير لا يدري الى اي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض والتزام ما لا يخلصه من حيرته
وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين
لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا لهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للآخر فان كان ذاتيا لهما
فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك
والا لا امتياز فهو خارج مضاف الى المعنى المشترك فان كان في كل واحد منهما كل واحد
منهما ممكنا من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضيا
لهما او لاحدهما [illegible] لا يكون واجبا [illegible] الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط
لانا بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك بل [illegible] اشتراكه

فراقك اجره هر ساعت بكه بيك بلجور اغلن نكارا مركم منزقياس ايدينجه بيك بلدر

فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بسلب الآخر وبسلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير
وح يكون كل واحد منهما بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقد نبهنا بوجه آخر يدل على نفي الشريك
اي الوجود الخاص المخصص بالوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين بل هو واحد حقيقي
لانه لو كان مشتركا بين اثنين لكان تمام حقيقتهما لكون الخصوصية التي يمتاز بها كل واحد منهما
على الآخر خارجة عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافة اليهما فان كانت في كل واحد منهما
كل واحد منهما من حيث هو موجود ممتاز عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا الامر
خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي بالضرورة والا لامتنع التحقق بدونها فيتصف
تلك الحقيقة بتلك الخصوصية لا غير فلا يكون واجبان وايضا لو كان علة الخصوصية الذات
من حيث هي لم يوجد منها الا واحد وكان مخصصا بتلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص
وتتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى ويلزم الدور او التسلسل وايضا احدهما في الخصوصية
الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان واحدا في حقيقتهما
يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو ممتنع وان كان خارجا عنهما
فان لم يكن عارضا لهما لم يكن واحد منهما واجبا لوجوده وان كان عارضا لهما وكل عارض
محتاج الى موضوعه وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف وايضا يلزم ان يكون لكل
منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له
وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد على طريق الحكيم مبني على مقدمة
احديهما ان الشيء قد يحملان بالاشتقاق كالعاقل والمعقول اذا كان العاقل يعقل ذاته وقد

وقد يحملان بالاشتقاق والمحل عليه بالاشتقاق وقد يتفقان في امر عارض كهذا الموجود وهذا الوجود
في الوجود وقد يتفقان في امر مقوم يشملان بالضرورة لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمحلف
بالاشتقاق المتفقان في امر مقوم يشملان بالضرورة على امر يميز به احدهما او كلاهما عما يخالف فيه
والثانية ان ما يتفق فيه واحتياجهما فيه امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او من جوانب
الانفكاك وهو العروض واللزوم لانه اما ان يكون ما يتفقان فيه لازما لما يختلفان به فيكون
للمختلفين لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان فيه
لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد ملزوما لمختلفين متنافيين وهذا مستحيل فانه
يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه
التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا لما
يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالوجود العارض لهذا الجوهر وهذا العرض عند اطلاق
هذا الموجود وذاك الموجود عليهما فان الوجود معروض لهما من حيث انهما موجودان وعارض لهما
لذاتيهما المختلفتين بالكلية واما ان يكون ما يختلفان به عارضا لما يتفقان فيه وهذا ايضا غير
منكر كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما
فان الانسانية معروضة لهما وهي غير موضوعة لما يختلفان فيه من التشخص وبالجملة ان ما يلحق الشيء قد يجوز
ان يكون سببه الصفة من صفاته كالتنفيذ اللاحق بسبب بشرته او اهانته وقد يصير الشيء قد
يكون سبب الصفة اخرى له مثل العضل اللاحق كالاطعمة المتحركة ومثل الحاحة الحاكة
للصاحكة مثل العرض للجوهر كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء

انما هي بسبب ماهيته التي ليس هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود
ولذلك جاز ان تكون الماهية سببا لسائر الصفات ان يكون بعضها سببا لبعض ولم يجز ان
يكون شيء منها سببا للوجود اذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه
موجد للوجود الممكن وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان متعينا لان الشيء الغير المتعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين
اما كان تعينه لذاته لانه واجب الوجود اي تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره
وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذاته اي لانه واجب الوجود اي ان لم يكن تعينه عين كونه
واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول اذ لا اذا كان
واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود الواجب لازما لماهيته غيره او لازما لصفة غير لان التعين
اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقدير لم يلزم ان يكون الوجود الواجب
لازما للتعين كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو ممتنع لانه ح يلزم
ان يكون الوجود لازما لماهية غيره او صفة اخرى له لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق
الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا وبين اللازم او جزء منه او كانا معلولي علة
واحدة وعلى التقدير كون الوجود الواجب لازما للمتعين يمتنع ان يكون علة للمتعين لان العلة يجب
ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين وجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين
الاخيرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة

واحدة يلزم ان لا يكون واجب الوجود وهو ممنوع وان كان واجب الوجود عارضا للتعين فهو اولى بان يكون
معلولا ايضا لان العارض للشيء معلول لذلك الشيء او المعلول الى غيره معلول ولانه اذا كان
واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتعين والا لكان لازما له فيكون
تعينه قبل نفسه فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود
فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة للتعين لان العلة يجب ان تتعين
قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين معلولا
وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود الواجب
علة للتعين لا يلزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول بالتعين
ولا ان يكون التعين علة للمعروض والا لكان لازما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب الوجود
المتعين معلولا لا الغير ثم التعين يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث انه طبيعة عامة
فلا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة عامة ثم اما ان يختص بتلك الطبيعة المعروضة للتعين
ولكن التعين العارض لها او يكون تعين آخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين بعد تخصصها
فان كان الاول يكون العلة علة لخصوصيتها بالذات يجب وجوده فيلزم وان كان الثاني فالكلام
في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول وقد بطل الاقسام الاربعة الحاصلة من كون تعين واجب
الوجود غير كونه واجب الوجود تعين كونه تعين واجب الوجود غير كونه واجب الوجود فيكون
واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون على نفي الالهين بوجه تقريره احدهما انه لو فرض
الهان لامتنع الممكنات بالسلسلة البتة اي يكون جميع الممكنات معدومة بالسلسلة لكل واحد
منهما

لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك
بين جميع الممكنات فتكون جميع الممكنات مقدورا لكل منهما فتكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات
فلا يوجد شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون لهما مؤثرا فيه او يكون
احدهما مؤثرا فيه دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ الفاعلية بعد ان لا يكون واحد منهما مؤثرا
فيه فلانه لما كان ذلك الممكن الواقع نسبته الى كل منهما على السواء فوقوعه باحد دون الآخر
يكون ترجيحا بلا مرجح فثبت انه لا يوجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون مؤثرا فيه احدهما او يكون
احدهما مؤثرا فيه دون الآخر يلزم الترجيح بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد شيء
من الممكنات وان كان لكل واحد منهما مؤثرا فيه يلزم اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد
بالشخص فلا يوجد شيء منهما ايضا لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل فالملزوم
مثله فالاله واحد وهو المطلوب الثاني لو فرض الهين فاراد احدهما حركة جسم فان امكن للآخر ارادة
سكونه فلنفرض ذلك فان ما هو ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال والا كان ممتنعا لا ممكنا وحينئذ
اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا وساكنا وهو ممتنع او لا يحصل مراد كل واحد منهما
معا فيكون الجسم الواحد لا متحركا ولا ساكنا وهو ممتنع او يحصل مراد احدهما وحده فيلزم عجز الآخر
فيخرج عن كونه الها لكونه محلا للامكان الحوادث لا يحصل عما يعجز وجوده وجوب المخلوق في الازل
مع ما هو عليه لازم وان كان حادثا فهو ممتنع لان مبدأ الفعل لو كان قادرا في الازل لزال قدرته
وذلك يستدعي زوال قدرته القديمة وهو ممتنع وان لم يمكن للآخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة
الآخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها كما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات
المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره لا يمنعه من ذلك احد فعل الحركة لو لا الآخر ومن الآخر فعل السكون لا بدا
فاما ان يحصل احدهما الى الفعل لا يستقر على الآخر القصد الى ضده لكن ليس يتعين احدهما على الآخر اولى
من العكس فلا يستعمل ان يتعين قصد احدهما قبل الآخر من القصد انه يصح منه فعل العالم وتركه
ودهب الحكماء الى ان ما تقدم في وجوده العالم بالايجاب على ان العالم لازم لذاته كما ثبت الشمس لا لاضاءة
ويجوز ان يكون اثبات التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد
قال الباب الثاني اقول لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته الثبوتية
وذكر منه فصلين الاول في الصفات التي تتوقف عليها افعاله كما في سائر الصفات الاول في ان الله
مباحث الاول في انه قادر المبحث الاول في انه عالم الثالث في انه حي الرابع في الارادة المبحث الاول في القدرة
دهب جميع المليين الى ان ما يسبق في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
ودهب الفلاسفة الى ان ما يسبق في وجود العالم بالايجاب على ان العالم لازم لذاته كما ثبت الشمس لا لاضاءة
فانه لا يلزم لذاته واثبات القادرية مبني على حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي
يصح ان يصدر منه الفعل وان لا يصدر منه الفعل ومرجع الصحة هي القدرة وانما يترجح احد الطرفين
على الآخر بانضياف وجود الارادة او عدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف
في ان الفعل مع اجتماع القدرة والارادة هل يمكن مقارنته حصوله معهما اولا يمكن بل لا بد من حصول
بعد ذلك والفلاسفة ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بازلية العلم والقدرة
وكون الارادة على جاء حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما
بل قالوا الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بحدوث العالم وبطلان الداعي الذي هو
ارادة حادثة لانه ادعوا الازل معدوم والعلم به بديهي فالحجة على انه تعالى قادر ان وجود العالم بعد عدمه
يناف كون ما ثبت في العالم بالايجاب والاول ثابت على ان العالم حادث فاسبق الثاني فان المسبب
انه لو كان موجبا بالذات فلم يتوقف ما ثبت في وجود العالم على شرط حادث يلزم قدم العالم ضرورة توقف
وجود علته على شرط قديم او لم يتوقف على شرط اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن المؤثر التام وان
توقف ما ثبت في وجود العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على انقطاعه
فان توقف ما ثبت في وجود العالم على وجود شرط حادث فينتقل الكلام اليه فيلزم اجتماع حوادث
متعاقبة منقضية لا الى اول وهو ممتنع ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان
الطوفان اذا اطبق عليها ما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثانية اي فيما مضى الى يومنا
ما لا يكون من الحوادث بازائه في الاول اي في جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان
شيء من الحوادث لتساوي الناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول
بمقدار ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا بالجزء وهو ممتنع وان كان في الثاني ما لا يكون
بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول بمقدار متناه فيكون الثاني
ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فان قيل لا نم ان البارئ تعالى لو كان
موجبا بالذات لم يتوقف ما ثبت على شرط حادث يلزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف الاثر
عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع فان وجود
العالم في الازل ممتنع لما مر انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا وكل منهما في
وجوده في الازل محال لا في الاثر عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر انما يعتبر
يعتبر فيه وجود المؤثر بعد امكان الاثر بانا لا نم ان وجود العالم في الازل ممتنع فان وجوده كما
في الازل من المؤثر يمكن ممتنع بل نقول وجود العالم بالقدرة والاختيار في الازل ممتنع مسلم لكن امتناع
وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يعدم وجوده قبله ولو وجد قبل ان يوجد بمقدار
يوم ام يمر ذلك ازليا فكان يجب ان يوجد قبل ان يوجد لوجود المؤثر التام وانتفاء المانع
قيل لا نم انه اذا كان البارئ موجبا ويتوقف ما ثبت على انقضاء وجود حادث يكون محالا لانه
لا يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول فلئن لا نسلم لزومها مسلم قوله وهو ممنوع ممنوع لانه جملة
ما حدث الى الطوفان وما حدث الى يومنا ان هذا الدليل انما يتم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان
وهو ممنوع لان الجملتين غير موجودتين لان احدهما لا يوجد على تسلسل التعاقب والتقضي فلا يوصفان
بالزيادة والنقصان اذ الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات ونقض
قولهم الجملتان غير موجودتين فلا يوصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه
غير مجتمعة في الوجود لكونه غير قار الذات مع انه يوصف بالزيادة والنقصان اذ
يصح ان يقال زمان دورة تامة للفلك زحل اكثر من زمان دورة تامة للفلك المشتري
وزمان دورة للفلك القمر انقص من زمان دورة تامة للفلك الشمس ولئن سلمنا ان الدليل
بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول موقوف على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين
محال لان الجملتين لا يوصفان بالزيادة والنقصان بل لان الجملة من حيث هي جملة غير
موجودة فان الموجود جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق في اجزائها اصلا فتكل
ما ذكرتم من الحجة لا يصح الا ان يكون المؤثر في العالم متوالي قدرة لم يعتقد ان يكون

واجب الوجود هو العلة دون ما لا يجوز ان يكون موجبا للعالم وسيطا مختارا بان يكون الواجب لذاته موجبا
بطريق الايجاب موجودا قديما بالشخص لا بالنوع فاعلا مختارا وذلك العاقل المختار هو
الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار وذلك لان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر
الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث لان تأثير المؤثر فيه اما بالايجاد ولا يجوز ان يكون حال البقاء
لاستحالة ايجاد الموجود فوجب ان يكون المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم على التقديرين
يلزم حدوث الاثر واذا كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثرا للموجب القديم الا بتوسط
حوادث متعاقبة لا الى اول وهو ممنوع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تأثير الموجب
في ذلك الوسط حال الوجود وقوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد
الموجود وانما يلزم ذلك لو كان تأثيره حال الوجود في الاثر لا من حيث هو موجود
ولا من حيث هو معدوم بل في الماهية من حيث هي هي بان يوجدها فان قيل فعلى هذا يلزم الواسطة
بين الوجود والعدم وهو ممنوع اجاب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة
لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما
وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي بان يجعلها اي يوجدها لا ان تحقق وجودها
فان قيل اذا كانت الماهية لا تخلو عن الوجود والعدم فاثر المؤثر لا يخلو عن الحالين فيلزم المحذور
اجيب بان الاثر في حال الوجود زمان وجود الاثر وآن وجوده ولا محذور في ان يؤثر المؤثر
في الاثر زمان وجود الاثر وآن وجوده لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل معها
في الزمان وان كان الاثر بالذات متأخرا عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متأخر

متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل الا في حال غير حالة الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر
في حال الوجود ايجاد الموجود لان الموجد وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر وانما
يلزم حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول وهو ممتنع **قال** احتج المخالف **اقول** احتج المخالف
اي القائل بان الواجب تعالى موجب بالذات لا قادر بوجوه اربعة الاول ان المؤثر وهو الشيء
الذي يجب حصول الاثر معه اما ان يكون جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط وجودا كان او عدما حاصلا في الازل او لا فان كان
الاول وجب وجود الاثر لان وجود المؤثر المستجمع للشرائط لو كان فعله بان يتركه تارة ويفعله اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا
اذ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه تارة
اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يكن مستجمعا للشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر
لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط اجاب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة
في المؤثرية لا يجب اثره بل يكون مصدرا للاثر تارة ولا يكون تارة اخرى حال المؤثرية البتة
في الحال فلا يمتنع الترجيح قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو ممتنع قلنا
لا نم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير مرجح احدهما على الآخر
كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الآخر
وكذلك الهارب من السبع العادي يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح قوله ولئن سلمنا
اشارة الى جواب اعتراض تقريره لا نسلم ان تجويز احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي
الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب فما بال اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر

احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح لا يستلزم حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة تشهد بالفرق بينهما فان العلم
بانا نعلم بديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين
بلا مرجح فان البديهة العقل تشهد بجوازه وكذا وقد تحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين
بلا مرجح سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز
والآخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة والداعي والداعي
يكفي في الترجيح والجائع والهارب يسلم تحقق كل منهما احد المتساويين من غير ترجيح بل غايته ان
المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يستلزم عدم الوجود والحق ان نقول بان المؤثر المستجمع للشرائط
المعتبرة لا يمتنع الفعل عنده ووجوب الفعل موقوف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح
بلا مرجح لان تعلق الارادة به حين علم سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والاختيار لا ينافي
تمكنه من الفعل والترك والتساوي بالنظر الى القدرة وحدها فان وجوب الفعل باعتبار القدرة
والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنظر الى القدرة وحدها الثاني ان اختيار القادر يستلزم تمييز القادر
والمقدور ويستحيل ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المقدور عن غيره اي المنسوب الى الله تعالى استحال
اختصاصه بتلك القدرة دون غيره فان المقدور يجب تمييزه عن غيره وكل متميز ثابت
فاذا تعلق القدرة بالمقدور موقوف على ثبوته لان ثبوت المقدور موقوف على القدرة
عليه فيلزم الدور وينتقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا لزم
ان لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر يستدعي تمييز الاثر فيجب ان يتميز الاثر عن
غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك القدرة دون غيره فان الاثر يجب

تمييزه عن غيره وكل متميز ثابت فان الايجاب موقوف على ثبوت الاثر لانه موقوف على الايجاب فيلزم الدور
اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته
في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فانفك الدور والثالث ان المؤثر
لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا فالمكنة بالقدرة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع
الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين واجب سواء كان وجودا او عدما واذا كان
الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل له ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين متحققة
لاستحالة المكنة بين الواجب والممتنع واجيب بانا ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول
بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال ويقول المكنة
حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع قطع النظر الى ما سواه علته من وجوده وعدمه فان المقدور
من حيث ذاته مع قطع النظر الى ما سواه علته من وجوده او عدمه ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث
هو موجود او معدوم فانه من حيث هو معدوم او موجود واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن
من الواجب والممتنع للقادر فيمكن من ايجاد ذات المقدور لا من ايجاد ذات المقدور الموجود
او المعدوم قيل على الاول ان المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال ممنوع لان الحصول في الاستقبال
محال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول
في الاستقبال محال لان امتناع الشرط يستلزم امتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا
فلا يكون المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال والجواب انا لا نم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول
الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال اذ الايجاد في الاستقبال

واجتماع المكنة والحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة
في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن لا امتناع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع لا امتناع والمعترض
جمع بين الحصولين حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فلزم الخ الرابع لو كان المؤثر قادرا لكان
الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك
غير مقدور لان الترك نفي محض وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا ومعللا واجيب بان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل عن الفاعل الفعل الضد اى غير فعل
الترك **قال** فرع على انه تعالى قادر على كل الممكنات الخ **اقول** لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه تعالى
قادر على كل الممكنات خلافا لبعض الحكماء فانهم قالوا انه تعالى قادر على كل الممكنات جملة لا على التفصيل والتعيين والى
تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل الممكنات على السواء اذ لو اختصت
قادريته بالبعض دون بعض افتقر الى كونه قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو
محال والمصحح للمقدورية الامكان المشترك بين جميع الممكنات لا ما عدا الامكان منحصر في الوجوب
والامتناع وهما يحيلان المقدورية فتلك القائل ان تقول العلم بالبديهة بان المخصص هنا
ام بالدليل فان قلت بالبديهة فهو كابرة وان قلت بالدليل فاين الدليل عليه والصارم ان تقول
نحن ما نعرف جواز شمول المخصص واستناده والحق ان تعالى انتهى كل الممكنات الموجودة
الدليل على انه قادر على كل الممكنات فالحكماء قالوا انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا واحد وكذلك
القول عليه وجوابا وقالوا ان بالدليل علي وجه الالزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض
للوجود المطلق عندكم ففيه حيثيتان فيجوز ان يصدر عنه اكثر من واحد لان الوجود المطلق اعتبار

اعتباري والامر الاعتباري لا يكون مؤثرا الا بالقول الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون
مؤثرا لكنه جاز ان يكون شرطا لتاثير المؤثر كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان
يكون الامكان والوجوب بالغير اللذان هما من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير المؤثر وباعتبارهما
يصدر من الواحد الكثير وقال المنجمون مدبر هذا العالم اى عالم العناصر باسره هو افلاك
الاجرام الافلاك والكواكب واوضاعها لانا نجد ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبط بتغيرات
احوال الكواكب واوضاعها واجيب عنه بانا عابد ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مترتبة
على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها وهو الدوران والدوران لا يعطي جليلة المدار للدائر لتخلف
العلية عن الدوران في المتضايفين فان كلا من المتضايفين يدور مع الآخر وجودا وعدما فيكون الدوران
ثابتا بينهما مع ان احدهما ليس علة للآخر وكذا الدوران ثابت بين جزء العلة وشرطها ولازمها
وبين المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساويا في الوجود للمعلول
والمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة وقال الثنوية والمجوس
لا نقدر على الشر الا كان شريرا وقال الامام لان فاعل الخير خير وفاعل الشر شرير والفاعل
الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون ان فاعل الخير يزدان
وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر
والمانوية يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والديصانية يقولون مثل ذلك والجميع يقولون
ان الخير هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير هو الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون
فاعل واحد وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب انا نمنع ان الخير والشر موجود
الخ والشر

لم نعلم ان فاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غير ذلك فبينوه قال صاحب التلخيص
لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر لا يكونان
لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس الى شيء
خيرا وبالقياس الى غيره شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو معنى قول المص والزم
وقال النظام انه تعالى لا يقدر على فعل القبيح لان فعل القبيح محال والمحال غير مقدور واما ان فعل القبيح
محال فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى فالمؤدى الى المحال محال
غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس بصحة
الوجود والجواب انا لا نسلم بالنسبة الى الله تعالى لان سلمنا ان القبيح فيه مطلقا وذلك المانع
من فعله منعه لان القدرة زايلة لان القبيح ح يكون محالا لا لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن
لذاته مقدور فكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
اى مقدور العبد اما طاعة او سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال لان الفعل في نفسه حركة او
سكون وكونه طاعة او سفها او عبثا اعتبارات تعرض بالنسبة الى العبد فانها توصف بالفعل
من حيث انه صادر عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات الفعل وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو
هاشم ان الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور
من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه
فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى فلو اراد الله تعالى مقدور العبد وكرهه العبد
لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف واجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف واذا

اذا لم يتعلق بارادة اخرى تستقل والتحقيق انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اتحد من حيث هو مقدور
الى احدهما اما امتنع الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث هو كذلك الاضافة في المقدور
على البدل بمكان اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور واحد بين
مقدورين للآخر **قال** الثانية انه تعالى **اقول** المسئلة الثانية في انه سبحانه وتعالى عالم والدليل عليه وجوه
اربعة الاول انه تعالى فاعل مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع توجه قصده الى ايجاد المعلوم لان
الفاعل المختار هو الذي يفعل بحسب القصد فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى
يمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما الثاني ان افعاله محكمة
متقنة لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك
وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكذا ما يرى من عجائب افعال الحيوانات
من اقدار الله تعالى والهامه لها اياها اشار الى حوادث دخل بعد الدخول ان احكام الفعل اى كونه
دالا على لطف وتدبير عجيب لا يدل على حكمة موجدها فان الحيوانات منها ما يرى من عجائب
افعالها وترتيبها اللطيف ومنافعها الغريبة كفعل النحل من بناء البيوت المسدسة من
مادتها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة وتقرير الجواب ان ما يرى من عجائب افعال
الحيوانات فهو من اقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه لتلك الحيوانات تلك
الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ومن الشجر
ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان الاحكام وذلك لا يصدر عن لا علم
له ولا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن ممن يرى حاصل الكلام ان الذي هو منه مجردة عن
المادة

ولواحقها فاعتبر لم يكون علمنا بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها عند المجرد وذاته
لكن مبدأ لجميع الموجودات لانه قادر على كل الممكنات فهو جدلها والعالم بالمبدأ عالم بالمعلول لان من
علم ذاته علما تاما علم لوازمها التي هي بلا واسطة ومن جملتها انه مبدأ لغيره فيعلم كونه مبدأ لغيره فيعلم
ذاته علم كونه مبدأ للمجرد في ذلك بعض العلم بالغير الذي هو دون المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث
وقوعها في سلسلة السببية ليس من غير احاطة لا في سلسلة المسببية الى المنتهية اليه في ذلك
الترتيب او غيرها في سلسلة الحوادث التي ينتهي من جهة كونه لجميع ممكنه بحاجة الى ذاته واحتياج غرضي
يتساوى جميع حوادث السلسلة فيه بالسلب الى الرابع انه لكل مجرد عن المادة ولواحقها قائم
بذاته ممكن وكل مجرد قائم بذاته يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته
يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون منزها عن الشوائب التي ذكرت ممتنعة على الحقائق
الغريبة التي لا تلزم ما منشأه الا ما منشأه وكل ما هو كذلك فمن شأنه ما ممتنع ان يصير معقولا لذاته
لانه لا حاجة الى عمل يعمل بها حتى تصير معقولا فان لم يعقل يكون ذلك من جهة العاقل الذي هو
من شأنه ان يعقلها وكل مجرد قائم بالذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل
مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل معه الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراها من الامور العامة المعقولة والحكم لشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا
فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون
مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح معقولا آخر لا يصح ان يكون معا ربالة اذا وجد في الخارج
قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة التي

هي امكان المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل متقدم
على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء
متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو
كانت مشروطة بها لزم الدور وكون الشيء مشروطا بما يتأخر عنه فثبت ان صحة المقارنة المطلقة
لا تشترط كونها في العقل لان كونها في العقل مقارنتها في العقل فلو اشترط في صحة
المقارنة المطلقة كونها في العقل لزم ان يكون مقارنتها في العقل شرطا لمقارنتها
في العقل لان شرط المتقدم شرط المتأخر والشيء لا يكون شرطا لنفسه فتصح مقارنته لمعقول
آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة مقارنته المطلقة التي لا تتوقف
على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا
كان مجردا قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه وحلولهما في ثالث
والمقارنة المطلقة تنحصر في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فتعين ان يكون صحة المقارنة
بالثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل
اذا وجد في الخارج وكان مجردا قائم الذات يصح ان يقارنه المعقول الآخر مقارنة المحل للحال
وكل ما هو كذلك يصح ان يكون عاقلا اذ لا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول
للموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم بالذات يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما
يصح ان يكون عاقلا لغيره امكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان
تعقله انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان تعقله

انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فيمكن تعقله انه يعقل ذلك الغير وتعقله انه يعقل
ذلك الغير يستلزم تعقله ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه وبه فامكان
تعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقله ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون
عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما حصول ذاته او حصول
مثاله والثاني باطل لامتناع حصول مثاله فيه والا لزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين
ان يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته حاصلة لا تغيب عنه فيجب ان يكون
عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح للمجرد
وجب حصوله بالفعل لان القوة من لواحق المادة لا سيما في حق الله تعالى فانه واجب
الوجود من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمد الحكماء قال المصنف وفيهما
نظر اما في الاول منهما فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء للشيء يقتضي
الاثنينية ويمتنع ان يكون للشيء الواحد اثنينية وايضا العلم هو حصول صورة الشيء
في النفس وحصول مثاله فيه ولئن سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدأ فان
كونه مبدأ لغيره صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية
ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا واسطة ولكن لا نسلم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم
بما هو مبدأ له بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة من عنده
واما في الثاني منهما فلانا لا نسلم ان كل مجرد يعقل فانه يجوز ان يكون بعض المجردات
يمتنع ان يعقل ولئن سلم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره لاحتمال ان

ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ان كل المجردات يصح ان
يعقل مع غيره ولكن لا نسلم انه يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك ولكن
لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول آخر غير مشروطة بكونها في العقل فان مقارنته لمعقول
آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة الحالين في المحل والثانية مقارنة
المحل للحال فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم
ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة واعلم ان المحقق
علي الوجه الذي ذكره في الشرح اندفع عنهما اكثر هذه الانظار **قال** احتج المخالف
اقول احتج المخالف اي النافي لانه تعالى عالم بوجوه ثلثة الاول انه تعالى لا يعقل شيئا
لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل
شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة القريبة من الفعل لما مر في صحة ذلك عقليه
لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة بين العاقل والمعقول او حصول
صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون الشيء عاقلا لذاته اما الاول
فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة تغاير المنتسبين واما الثاني
فلاستحالة حصول الشيء في نفسه نوقض بتصور الانسان نفسه فانه لو صح
ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيء ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور
ثم اجيب عنه بان علمه تعالى بذاته مخالف لذاته لكنها حاصلة وذلك يقتضي مغايرة علمه
وذاته فلا يلزم من تعقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه والحق ان علمه بذاته هو عين

دائم والعلم والعالم والمعلوم بالنسبة الى علمه تعالى بذاته والتغاير بالاعتبار كما تبين في
ان شاء الله تعالى الثانى ان علمه تعالى لا يكون عين ذاته لما سنذكر من ان علمه صفة قائمة بذاته
لازمة له فيكون ذاته تعالى قابلا له وفاعلا وقد سبق ابطاله ومثله لا امتناع في ان يكون
ذاته قابلا وفاعلا الثالث انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون
صفة كمال وايا ما كان يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال لكان
الموصوف به تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره اى العلم الذى هو صفة كمال وهو ممتنع
وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزهه تعالى عنه اجماعا لانه تعالى يستحيل ان يتصف بالنقص
اجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف به ناقصا لذاته ومستكملا بالغير
لان كمال مثل هذه الصفة لكونها صفة ذاته كمال ذاته من حيث انه تعالى
متصف بها قال وتعالى اياه اقول ذكر فرعين على القول بانه تعالى عالم
الاول انه تعالى عالم بكل المعلومات لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته تعالى
الى كل المعلومات على السواء فلما اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما
بالباقى لانه لو اختص عالميته بالبعض دون البعض لافتقر ذاته فى كونه عالما بالبعض
دون البعض الى مخصص وهو محال ولقائل ان يقول اعترفت بالبديهة ان المخصص
ههنا ما الدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل
عليه فالحق ان يقول ما عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تعالى
عالم بالكليات والجزئيات الكليات على الوجه الكلى والجزئيات على الوجه الجزئى كما

كما سنبين وقيل يعلم الجزئيات على الوجه الكلى اى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اى
اى يعلم الجزئيات من حيث هى طبائع مجردة عن المشخصات من حيث تحققها باسبابها
ليكون الادراك مع كونه كليا يقينيا غير ظنى مستويا الى المبدأ المشخصية النوعية
موجودة فى شخصه وذلك لانها عند موجودة فى عين ذلك الشخص بل مع كونها موجودة
فى عين والمراد ان تلك الجزئيات اى بحسب اسبابها من حيث هى طبائع انفعالية
ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة وكذا المبدأ كالكسوف الجزئى فانه قد يعقل
وقوعه بسبب توالى اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل
الكليات وذلك غير الادراك الجزئى الزمانى لنا الذى يحكم انه وقع الآن او قبله او
بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئى ما فى وقت
كذا وهو جزئى ما فيعقل ذلك كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الادراك
احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على الوجه الاول لان هذا ادراك آخر
جزئى يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك الاول
يكون ثابت الدهر كله وان كان علما بجزئى وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر
فى اول الحمل مثلا وبين كونه فى آخره يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان كونه
فى اول الحمل كالوقت من القمر فيه من اول الحمل عشر درجات مثلا يكون يحصل
ذلك العاقل بهذه الامور اما ثابتا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده والاحتجاج
على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه الجزئى الذى يتغير بتغير الجزئيات بانه لو علم الجزئيات

على الوجه الجزئى كما لو علم كون زيد فى الدار الآن فعند تغير المعلوم اى عند خروجه عن الدار
يلزم الجهل او التغير فى صفاته لانه ان بقى العلم الاول لزم الجهل وان لم يبق العلم
الاول يلزم التغير فى صفاته اجاب المصنف بانا لا نم انه عند تغير المعلوم لو لم
يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون
نفس العلم ونحن نقول فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة والتعلق ولم يتغير العلم الذى
هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته بل التغير فى اضافة الصفة
وتعلقها ولا استحالة فى ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث
ثم صار معه ثم بعده والتغير فى الاضافات لا يوجب التغير فى الذات فكذا ههنا
كونه عالما بالمعلوم اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم يتغير
تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول العلم حصول صورة متقررة مقتضية للاضافة
الى المعلوم فيتغير العلم بتغير المعلوم فان العالم بكون زيد فى الدار يتغير علمه بخروجه
من الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم
بعين التعلق الاول فان من علم ان شيئا لم يحدث الشئ فهو عالم
بان الشئ لم يحدث فيتغير الاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بشئ
جزئى مخصوص الاضافة بحيث انه اذا كان عالما بمعلوم كلى لم يكف ذلك بان يكون عالما
بجزئى بل يكون العلم بالنتيجة علما مساويا لها يلزمه اضافة مساوية ومثله
للنفس متجددة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير مثله تحقيقها فاذا

فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان يختلف حال العالم الذى له العلم
لان اضافة العالم بعينها وهو فقط تزول العلم الذى يلزمه تلك الاضافة ايضا والحق انه
عالم بالجزئيات على الوجه الجزئى كما سنبين ثم قيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لان ما لا
يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم البارى ما لا يتناهى والا
لكان ما لا يتناهى معلوما متناهيا ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير للعلم بغيره لانه يمكن
ان يكون الشئ معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات غير متناهية يكون
العلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون فى العالم موجودات
غير متناهية وهو محال اجاب المصنف عن الاول بان المعلوم كل واحد منها يكون كل منها واحدا
متميزا او كل واحد متناه وعن الثانى بان العلم قائم بذاته تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته
غير متناهية وكذا اضافاته والا انها من التعلق والمتعلق جائز ولقائل ان يقول
على الجواب الاول ان الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهى بغير المتناهى معلوم
وكل معلوم متميز فغير المتناهى متميز وتسليم ان كل متميز متناه يلزم ان غير المتناهى
متناه فالصواب ان يمنع الكبرى بان المتناهى وغير المتناهى معلوم ولا يلزم
تناهى غير المتناهى ولقائل ان يقول على الجواب الثانى ان العلم بكل شئ مغاير للعلم
للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال الثانى اقول الفرع الثانى
انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشائين فانهم

قالوا العلم متحد بالعالم وكذا القدرة بالقادر مغايرين لذاته وليحرر اولا محل النزاع
ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة الحكماء ان نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان
العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية ومثبتيها صفتان زائدتان على الذات
وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ليستا بموجودتين
ولا معدومتين وهما معلولتان للعلم والقدرة اللذين ليسا بزائدين على
الذات ويعتقد اصحابنا العلم والقدرة زائدان على الذات موجودان وابو هاشم
ذهب الى انهما من قبيل الاحوال والحال لا تعلم ولكن تعلم الذات عليها وعندنا
ان هذه الامور معلومة في انفسها وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتوا الحال
من اصحابنا زعموا ان العالمية التي هي صفة معللة بمعنى قائم بذاته تعالى وذلك المعنى هو
العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لما ذهبوا الى ان العالمية معللة بمعنى هو العلم بل
ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امور ثلاثة
على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب
قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا تعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور به امتنع
التصديق بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ان ما
لا يتصور بانفراده امتنع التصديق بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسب لا يتصور
بانفراده وقد يصدق بثبوتها لغيرها وان كان المراد ان ما لا يتصور اصلا فهو الحق
واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال لا تعلم في نفسه ولكن يعلم الذات عليه

عليه وح يكون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فعلى اعتقادهم ان الله تعالى لا يصدر
منه اثنان لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه ولا يكون قابلا لشيء
وفاعلا له احتجوا على عدم ما ذهب نفوا العلم عنه حذرا لزوم كونه قابلا وفاعلا
ومن كون صور المعقولات قائمة بذاتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تعالى
لانه مجرد وكل مجرد عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذاتها والقول
باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد المعقولات بعضها بالبعض وسلم ان واجب الوجود
يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مبدءا
اي علة للممكنات لزم من ذلك تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته وتعقله الكثرة
لازم معلول له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته
لازمة متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة
اياه وجائت ايضا كثرة المعقولات على ترتيب كثرة اللوازم من الذات
مباينة او غير مباينة لا تنافي وحدة علتها الملزومة اياها اي وحدة الذات
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة لها والاول يعني حصول
الكثرة لوازم اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب بسبب تلك الكثرة اسماءه الكثيرة
لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواجب واحد ووحدته لا تزول
بكثرة الصور المعقولة فيه وقد اعترض عليه بان القول بتقرر لوازم الاول
في ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وقول بكون الاول موصوفا بصفات

غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته صفات حقيقية وقول بكونه محلا
لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة وقول بان
معلوله الاول غير مباين لذاته لانه يلزم معلوله الاول صورة العقل الاول المتقررة
في ذاته وقول بانه تعالى لا يوجد شيئا في الاعيان مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور
الحالة فيه هذه كلها مخالفة لما ذهب اليه الحكماء ولك ان تقول لا محذور
في شيء من هذه الامور وذلك لانه تعالى هو الوجود الخاص المجرد عن الموضوع
المطلق فله جهتان جهة وجوده الخاص الذي هو حقيقته وجهة وجوده
المطلق الذي هو من لوازمه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا للصور المعقولة
المتقررة ولا يستحيل ايضا ان تتقرر في ذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا
لمعلولاته ولا ان يكون معلوله الاول غير مباين لذاته ولا ان لا يوجد شيئا
في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع هذه الامور بناء على
ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احدهما
الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق لا يقال الوجود المطلق اعتباري
والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجودي لانا نقول الاعتباري لا يجوز
ان يكون فاعلا للوجود لكن يجوز ان يكون شرطا لتأثير المؤثر الفاعل
او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول لكن يلزم على هذا
مذهب الشيخ انه تعالى لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي

الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة الجزئي من حيث هو
جزئي متقررة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي متغير فان لم تتغير صورة الجزئي
المتقررة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفاته الحقيقية والكل ممتنع
الى الشرح متن الكتاب قوله لنا ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته وبين قولنا ذاته
عالم وقادر فلا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته قادر بقدرة مغايرة لذاته
تقريره انه لو لم يكن العلم والقدرة مغايرين للذات لما كان فرق بين قولنا ذاته
وبين قولنا ذاته عالم وقادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما واعلم ان
العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي
وابنه ابو هاشم عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اصحابنا
الاشاعرة او صور المعقولات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور
المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب الشيخ ابو علي بن سينا ومن
تابعه واياما كان فهو غير ذاته تعالى واما فساد القول باتحاد العاقل بالمعقول فقد
سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما
بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة
الاول لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت صفة بذاته
لكانت الصفة مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فتكون الصفة
ممكنة لذاتها لان المفتقر الى الغير ممكن لذاته واجبة بعلة وليست تلك العلة الا الذات

الموصوف بها يكون ذاته مقتضيا لكونه عالما او علة ونحو ذلك فالقديس جوابه
في مباحث العلة والمعلول من ان الواحد يجوز ان يكون فاعلا وقابلا وقد علمت
انه ليس هو الوجود الخاص الذي يلزمه الوجود المطلق فعنه جهتان فيجوز ان يكون
قابلا باحدى الجهتين وفاعلا بالجهة الاخرى الثاني لو قامت بذاته صفة فلا يخلو
اما ان يكون قديمة او حادثة فان كان قديمة لزم تكثر القدماء والقول بتكثر القدماء
كفر بالاجماع الا ترى انه كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلثة اقنوم الاب
وهو الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اي العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة
واتحد مقصود بهذه الصفات الثلث واذا كان المثبت للقدماء الثلثة
كافرا فما ظنك عن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب اكثر المتكلمين او تسعة
كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم التركيب
في ذاته تعالى لانه تعالى حينئذ يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم
التركيب مما به المشاركة ومن الخصوصية وهو محال والجواب عنه بانا نختار ان الصفة
القائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم تكثر القدماء قلنا مسلم قوله والقول به كفر
بالاجماع قلنا لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفات القديمة
فان قيل القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم
الاقانيم الثلثة له من الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى

النصارى وان سموها اشياء من الاقانيم الثلثة بالصفات لكنهم قالوا بكونها ذوات
بالحقيقة لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعني العلم الى بدن عيسى عم والمستقل
بالانتقال هو الذات فثبت انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا اكفرهم الله تعالى واما
قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى قلنا قولهم لانه في ذاته تعالى يشارك الصفة في قدمه مسلم وكذا
قولهم ويتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من المشاركة في القدم والتميز بالخصوصية
التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن المسبوقية بالعدم او بالغير
فلا يلزم التركيب في الذات من كل تشارك في القدم الذي هو عدمي الثالث ان كل
واحد من عالمية الله تعالى وقادريته واجب والواجب بوجوده مستغن عن العلة
فلا تعلل العالمية بالعلم ولا القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما تعلل اذا كانت
واجبة بذاتها واما اذا كانت واجبة بالغير فتعلل والعالمية واجبة بالعلم الذي هو
واجب لاقتضاء الذات له ولا تكون العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا
القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها ولا تكون القادرية واجبة
بذاتها ليمتنع التعليل الرابع لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر
الى الغير واللازم باطل لانه سبحانه لكونه في ذاته عالم وقادر محتاجا الى الغير بيان الملازمة
انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم وان يقدر الى العلم والقدرة والعلم
والقدرة غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بانا لا نسلم انه تعالى يحتاج في
بعض العلم والقدرة بل هو بحسب المتعلقات العلمية والايجادية بهما تكون الذات عالما
وقادرا

فان اردتم بالاحتياج الى الغير هذا المعنى فلا نسلم استحالته وان اردتم بالاحتياج غير
هذا المعنى فبينوه اولا حتى نتصوره فنتكلم عليه اعلم ان للمحققين طريقة حسنة
في اثبات علم الباري تعالى بيانها ان العالم منا لا يفتقر في ادراكه ذاته الى صورة
غير صورة ذاته التي بها هو هو ولا يفتقر ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو واعتبر من نفسك انك
تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
بتلك الصورة كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط واذا
كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العالم
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك لتلك الصورة بل حصولها لك شرط في تعقلك لتلك الصورة
~~هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك بها~~ فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلول فيك
ومعلوم ان حصول الشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول
الشيء للقابل فاذن الآثار الصادرة عن الفاعل لذاته حاصلة له من
غير ان تحل فيه فالفاعل عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق

الحق سبحانه وتعالى عالم بذاته من غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات فانه وعلمه
ليسا متغايرين بالذات بل التغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته فالعالم
والمعلوم والعلم واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه
بالصادر الاول فكما ان السبب اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير
الا بالاعتبار كذلك الاثر اي الصادر الاول وعلمه تعالى به شيء واحد بالذات
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول تعالى والآخر مستقرا فيه وكما ان التغاير
في السبب اعتباري كذلك في الاثر فاذا وجود الصادر الاول هو نفس علمه
تعالى به من غير افتقار الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور ما فيها
وذلك لان ما ليس بمعلول لها حصوله لها انما هو بحلوله فيها وحلول
صورته التي هي هو هو فيها ممتنع لان ما ليس بمعلول لها اما جوهر او عرض
وكل منهما يمتنع حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض
تعين ان يكون حصوله لها بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر الاول تعقل
الاول الواجب تعالى ولا موجود الا وهو اثر للاول تعالى كانت صور جميع الموجودات
الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه بجملته وتفاصيله فوجود اعيان الموجودات علمه تعالى

وكذلك وجود صور الاعيان بالحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجود ما الحالة
في النفوس المجردة السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية الشخصية في النفوس
المنطبعة الفلكية بل يكون الوجود بالنسبة العيني والذهني الجسماني وغيره
علمه تعالى قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وقال الله تعالى وما تسقط
من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في
كتاب مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي
الصدور ويعلم السر واخفى فقد تبين ان علمه تعالى قد احاط بجميع الاشياء
الكلية والجزئية **قال** الثالث في الجود الخ **اقول** المبحث الثالث في الجود
اتفق جمهور العلماء على انه تعالى جواد لكنهم اختلفوا في معنى كونه جوادا فذهب الحكماء
وابو الحسين البصري الى ان جوديته عبارة عن علمه باشتماله على العلم والقدرة
فلم يشك الا الذات المستلزمة لاستيفاء الاستماع وذهب الباقون اي
الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة عن صفة تقتضي مثل الصحة وتدل
على مثل الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي مثل الصحة لكان اختصاصه تعالى
بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح وينتقض هذا الدليل باختصاصه تعالى بهذه الصفة
تقريره انه لو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاصه في ذاته بهذه الصفة
لاجل صفة اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح ويلزم التسلسل مع ان هذا الدليل يأتي فيه
المخصوص كما في هذا التخصيص والاقتضاء **قال** الرابع في الارادة الخ

اقول المبحث الرابع في ارادته تعالى توافق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى
الارادة فقال الحكماء ارادته تعالى هي علمه تعالى بجميع الموجودات من الازل الى الابد
وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدورها
عنه تعالى حتى يكون الموجود على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب
شوقي ويسمون هذا العلم عناية وقال ابو الحسين البصري الارادة هي علمه تعالى بما في
الفعل من المصلحة الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بكونه تعالى غير مغلوب
ولا مكره وقال الكعبي الارادة علمه تعالى في افعال نفسه هو وقال الارادة بالنسبة الى افعال
غيره والحاصل ان الكعبي فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه تعالى بها وبالنسبة
الى افعال غيره بالامر بها وقال اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد
الجبار ان الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة من حجة تخصيص مقدوراته على
بعض لنا ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالعدم والتأخير
وتخصيصها باوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي مخصصا
وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له والا لزم
الدور وليس ايضا القدرة لان القدرة نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع
الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا دون آخر ولا وقتا معينا من بين
الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها اختص بعض المقدورات
بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة وايضا

من شان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء ومن شان
الارادة الترجيح والموجد من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد
غير الترجيح لان الايجاد موقوف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء
لا يقال امكان وجود كل حادث مخصوص بوقت معين ويمتنع حصوله قبل ذلك
الوقت وبعده فلا يكون اختصاص حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث مشروط
باتصال فلكي بان خلق الله تعالى الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها فلما دامت بسببها
تتولد الحوادث في عالمنا واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات
الفلكية ثم الاتصالات الفلكية متتابعة معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت
الحوادث العنصرية كذلك في الحاجة لها الى المخصص او علمه تعالى بحدوثه في ذلك الوقت
يرجحه فانه تعالى عالم بجميع الاشياء فيعلم انها تقع وانها لا تقع ووجود ما علم الله تعالى
عدمه محال لكونه جهلا فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فان خلاف المعلوم محال
او علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال
فانه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم
باشتمال الفعل على المصلحة يستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا
في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا ذلك العلم الى الفعل لانا نقول لا نجوز ان يكون
امكان وجود حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان قبل ذلك الوقت ذلك
الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكنا

ممكنا ولا نجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه حينئذ يكون الكلام في تلك
الاتصالات والاوضاع والحركات ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث
تلك الاتصالات والحركات والاوضاع من مخصص فان الافلاك لبساطتها كما امكن
ان يتحرك على هذا الوجه وهو ان يكون المحدد يتحرك من المشرق الى المغرب
وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك على خلافه بان يكون المحدد يتحرك من المغرب
الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب وكما امكن ان يتحرك بحيث
يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة اخرى
غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب
غير ما هو فيه واذا كان كذلك فينتقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات
والاوضاع ولا يتسلسل بل لا بد وان يستند الى الله تعالى والعلم بان الشيء
سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث
سيوجد من اجل العلم والا لزم الدور ولا نجوز ان يكون علمه بما في الفعل
من المصلحة مرجحا له وانما يجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تعالى وليس كذلك
فان رعاية الاصلح غير واجبة على الله تعالى كما ستذكره واحتج المخالف بان الارادة
ان تعلقت لغرض لكان الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال
واجيب بمنع الملازمة ان الارادة ان تعلقت لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا
بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات وان تعلقت الارادة لا لغرض

كان ذلك عبثا والعبث على الله تعالى محال فوجب بأن تعلق الإرادة بالمراد لذاتها فإن
إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض بل هي واجبة التعلق بإيجاد ذلك الشيء في ذلك
الوقت لذاتها لا لغرض قال فرع إرادته أنها أقول هذا فرع على أنه تعالى مريد بإرادة
مغايرة للعلم والقدرة فنقول إرادة الله تعالى عند محققي المعتزلة إرادة الله تعالى
قائمة لذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية إرادة الله تعالى صفة حادثة تحل في ذات
الله تعالى وهو باطل لنا وجهان الأول أن وجود كل محدث موقوف على تعلق الإرادة فإنه
فلو كانت إرادة الله تعالى محدثة احتاجت إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل فإن قال القائل
نقول عليه إنكم أثبتم الإرادة لترجيح أحد وقتي الإيجاد على سائر الأوقات وجوزتم
أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلم لا يجوز أن يحدث القادر
إرادة بلا مرجح ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا شك أن من
جوزتم للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فلا يمكنه ذلك في إثبات الصانع
فلا يلزمه الثاني أن إرادة الله تعالى لو كانت حادثة فإما أن تكون قائمة لذاتها أو قائمة
بذات الله تعالى وكلاهما باطل أما الأول فلأن الإرادة الحادثة صفة قائمة وقيام
الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاصها بذاته تعالى كالإرادة القائمة بذاتها
تخصيصا بلا مخصص لأن الإرادة إذا كانت قائمة بذاتها كانت نسبتها إلى جميع
الذوات ذات الباري وذوات الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته
تعالى بها تخصيصا بلا مخصص قوله وكونها لا في محل مفهوم سلبي إشارة إلى جواب سؤال مقدر

مقدر تقريره لا نسلم أن ذات الله تعالى لا في محل والإرادة أيضا لا في محل فكان اختصاصها
بذاته تعالى بالإرادة أولى من غيره تقرير الجواب أن كون الإرادة لا في محل مفهوم
سلبي لا يصلح أن يكون مخصصا ولئن سلمنا أن يقولوا الإمام أن الإرادة على تقدير
كونها قائمة بنفسها كان اختصاص ذاته تعالى بها تخصيصا بلا مخصص لأن
نسبتها إلى جميع الذوات على السواء فلنا لا نسلم فإن ذاته تعالى فاعل الإرادة
واختصاص الفاعل بالإرادة أولى من اختصاص غيره به وأما الثاني فلأنه تعالى
لا يجوز أن يكون محلا للحوادث كما سبق قال الفصل الثاني في سائر الصفات
وفيه مباحث أقول الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الأول
في السمع والبصر الثاني في الكلام الثالث في البقاء الرابع في صفات أخر الخامس
في التكوين السادس في أنه تعالى يرى المبحث الأول في السمع والبصر اتفق المسلمون
على أنه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال جمهور الكلام والكعبي وأبو
الحسين البصري السمع والبصر عبارتان عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال
الجمهور من أصحابنا والمعتزلة والكرامية هما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات
والمبصرات لأنه ورد في الشرع السمعية أنه تعالى سميع بصير وإطلاق السمع والبصر
ليس بحسب الوضع العلم بالمسموعات والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى
المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وليس في العقل ما يصرف في السمعية عن ظواهرها
فيجب الإقرار بها بالمقتضى السالم عن المعارض وإذا كان سميعا بصيرا يكون عالما

بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها اعلم أن العقل دل على استحالة إدراكه تعالى بالآلات
الجسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا بالآلات الجسمانية فيكون السمع والبصر في حق الباري تعالى العلم
بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء أو إلى صفة أخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات
لكن لا تكون بالآلات جسمانية كما هو مذهب الأشاعرة وسوء المنع يكون تعالى سميعا بصيرا
واستدل على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على الذات مغايرتان للعلم بدليل ضعيف
تقريره أن الله تعالى حي وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من يصح اتصافه بصفة
لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدها نقص فإن لم يتصف الباري تعالى بهما كان متصفا
بالنقص على الله تعالى محال المصنف هذا الاستدلال لا يفيد لأنه موقوف على أن كل حي يصح
اتصافه بالسمع والبصر وأن عدم الاتصاف بهما نقص والخصم أن يمنع المقدمتين أما
الأولى فلأن حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما في جميع الأحكام
فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته تعالى كذلك سلمنا ذلك
لكن لم لا يجوز أن يكون حياته وإن كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة لهما كما
أن الحياة وإن كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته تعالى غير قابلة لهما ولئن
سلمنا أن ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز أن يكون حصولهما موقوفا
على شرط ممتنع التحقق في ذات الله تعالى وأما الثانية فلا نسلم أن عدم اتصاف الحي بهما
نقص قوله لو لم يتصف بهما اتصف بضدهما فإنه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده
احتج المخالف بوجهين الأول أن سمعه وبصره لو كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر

والمبصر واللازم باطل عندكم لأن عندكم ما سوى الله حادث بيان الملازمة أن السمع والبصر
لا يتحققان بدون المسموع والمبصر وإن كانا محدثين كان ذاته محلا للحوادث لأن السمع
والبصر حادثان قائمان بذاته تعالى لأن ذاته متصف بهما واللازم باطل لما عرفت أن ذاته تعالى
يمتنع أن يكون محلا للحوادث وأجيب عن هذا الوجه بأن السمع والبصر صفتان قديمتان
تقتضيان التعلق بها لا لإدراك المسموعات والمبصرات وإدراك المسموعات والمبصرات
عبارة عن تعلق السمع والبصر بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع
والمبصر من قدم السمع والبصر لكن السمع والبصر تأثر الحاسة من المسموع والمبصر وإدراكه
المسموع والمبصر مشروط بتأثر الحاسة عنهما وكل منهما على الله تعالى محال فلا يكون سميعا بصيرا
أجيب بمنع الصغرى فلا نسلم أن السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر ولا
إدراكهما مشروط بهما بل السمع والبصر إدراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الثاني
في الكلام إلى أقول المبحث الثاني في الكلام تواتر إجماع الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين
واتفاقهم على أنه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير موقوف على كلامه تعالى لأن الأنبياء عليهم السلام
إذا ادعوا النبوة وأظهروا المعجزة على وفق دعواهم نعلم صدقهم من غير أن يتوقف
العلم بصدقهم على كلامه تعالى فلك الإقرار بكلامه تعالى واتفق المسلمون على إطلاق
لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه واتفق أصحابنا على أن كلامه تعالى
ليس بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لأن الأصوات والحروف محدثة ويمتنع أن
يكون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والكرامية فإنهم قالوا كلام الله تعالى أصوات وحروف

لانه تعالى ولا حروف ولا اصوات تتعاقب بعضها بعضا كما قالت المعتزلة فانهم قالوا معنى كونه
متكلما كونه موجدا للحروف والاصوات الدالة على معان مخصوصة في اجسام مخصوصة
بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغايرة المغايرة
للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع ارادة
ما يخالف علمه لانه لو اراد ايمانه لكان ... وجب ... واذا وجب ...
ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان عالما بانه لا يؤمن امتنع ... ارادته تعالى
والمتكلمون من الفريقين اطلقوا الكلام لله تعالى فالمعنى لا نطالب ... فليس الا ... الجدوى
فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقل **قال** فرع خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص
والنقص على الله تعالى محال **اقول** هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب
نقص في حق الكامل والنقص على الله محال فلا يكون خبر الله كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع
الخلو عن الصدق والكذب وهل الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن
الاشياء وقبحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور اجيب بان الحسن والقبح بهذا المعنى
عقلي لا نزاع فيه لاحد والاولى ان يثبت ذلك بالاجماع لجميع العقلاء وان كانوا
مختلفين في تعليل **قال** الثالث البقاء **اقول** البحث الثالث في البقاء
ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى ونفى القاضي
ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان
موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء آخر لزم التسلسل وان كان باقيا بقاء الذات

الذات لزم الدور وان كان باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء فتقوم الذات انقلبت
الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال ولانه لو كان باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان
واجب الوجود لذاته محتاجا الى غيره ... انه لو كان باقيا ببقاء قائم به
ولاشك ان البقاء غيره فيلزم افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا بغيره
احتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا ثم صار باقيا والتبدل والتحول في ذات
الحادث محال فان ذات الحادث ... لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولانه عدم البقاء اذ
عدم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فتعين ان يكون التبدل والتغير في صفة زائدة لان
الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث
ليس من الصفات الثبوتية والدائم ... امتناع عدمه
والمعقول من بقاء الحوادث مقارنة وجودها لاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول
وذلك لا يعقل في حق الله تعالى ... وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من
الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج **قال** الرابع في صفات **اقول**
البحث الرابع في صفات اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري القاضي يقين من المتكلمين
زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام او الثمانية وهي من السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن
الاشعري اثبت صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء
القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها

لو لم تكن الرحمن على العرش استوى وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك ذو الجلال
ولتصنع على عيني واحتج من حصر الصفات في السبعة او الثمانية بانا مكلفون
بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات فلو لم تتبين الا بطريق ولا طريق
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان
الا على هذه الصفات ورد هذا الاحتجاج بانا لا نسلم ان الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات ولئن سلم انهما
لا يدلان الا على هذه الصفات ولكن لا نسلم ان لا طريق الى معرفة الصفات
الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق آخر في اثباتها
واحتج الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادة في لسان الصفات
والمتأولون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء
وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان
بها ... مع نفي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى **قال** الخامس التكوين
اقول البحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير
القدرة والمكون حادث قال الامام الرازي بان التكوين قديم او محدث يستدعي
تصور ماهيته فان كان المراد نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية
لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان
المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهي عين القدرة فان اريد بها امر اخر فليثبتوه

فليثبتوه قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة
في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده اجاب المص بان الامكان بالذات
ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكنا فبطل ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق
الا ان يكون تأثير القدرة في وجود المقدور وتأثيرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ان كان
على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع مؤثرين مستقلين
بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد
ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل
فالقدرة تنافي هذه الصفة فان الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا واعلم ان الحنفية
انما اخذوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين والاختراع و
والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى ومتباينة بمعان والمشترك فيه كون الشيء
موجدا من العدم بما لم يكن موجودا وهو اخص مطلقا من القدرة لان القدرة متساوية
النسبة الى جميع المقدورات وهي خالية عن الفعل ... الوجود منها وليست صفة نسبية
تعقل مع المنتسبين بل هي صفة تقتضي بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاؤهم
قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء ليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود
المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة

الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بها
والتكوين تعقبه والقول بأزلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى فلو
لم كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان
ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا بمعنى اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته
كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه وتوهم ان كان المراد به
صفة مؤثرة فهو عين القدرة بجواز ان القدرة لو كانت مؤثرة لكان
جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين مع المثلية
لان متعلق القدرة عين متعلق التكوين فهذا ما يمكن ان يقال من جانبهم والحق ان
القدرة والارادة مجموعتين منهما اللذان يتعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات
صفة اخرى **قال** السادس ان الله تعالى يصح ان يرى في الآخرة **اقول** المبحث السادس في انه
تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه تعالى ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر
المرئي خلافا للمعتزلة ليس بمعنى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين
الى المرئي وحصول المواجهة خلافا للكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة
لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان حين
ابصار الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها
الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي او عند
المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام

الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى
المذكور فيدل عليه وجوه الاول ان موسى عليه السلام سال الرؤية فلو استحالت الرؤية
لكان سؤال موسى عليه السلام جهلا وعبثا وللخصم ان يقول سؤال موسى على لسان قومه
لا دليل عليه لكن حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة ويؤكده
حكاية عن موسى عليه السلام افتهلكنا بما فعل السفهاء منا ويوكده ايضا فقد سألوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل
من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة قيل الالتزام انه
علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا
لان لفظة ان اذا دخل على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل
فسوف تراني وما صار مستقرا في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الرؤية لوجوب حصول
المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علية العلة فان جاز تخلف علته فهو شرط يتم به
علية العلة ولم يتحقق حصول الرؤية بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة
اذ لا واسطة بينهما فلو كان الجبل حال ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره متحركا واستقرار الجبل
من حيث هو متحرك ممتنع فالتعليق عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع
لا يدل على امكان المشروط واجاب الامام بانا لا نسلم ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل
من حيث هو جبل يصح السكون عليه والمذكورة في الآية مطلق الاستقرار الجبل واما المتحرك فالامتناع
السكون فهو حصول الحركة فان القدر المذكور في الآية منشا لصحة الاستقرار وما هو المنشاء

لامتناع الاستقرار غير مذكور في الآية فوجب القطع بالصحة فيكون المذكور في الآية سبب صحة السكون
ما حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله فان استقر مكانه لا صحة السكون التي تلي ما هيته الجبل عند
عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحالة متعلقة بالحركة فلا يمكن معها صحة السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة
نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثاني يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب
للنظر بالمعنى الثاني واطلاق السبب وارادة المسبب احسن وجوه المجاز قيل النظر لا يدل على الرؤية
ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة
بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان له تاويلا آخر وهو ان يحمل الى على واحد الآلاء ويكون
معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او يحمل على حذف المضاف وهو الثواب فيكون
المراد ناضرة الى ثواب ربها ناظرة فمن الثالث بطلان اما الاول فلان الانتظار سبب
الغم والآية مسوقة لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا يدل ان يحمل على رؤية الثواب لان
تقليب الحدقة نحو الثواب حين عدم الرؤية لا يكون من النعم البتة واذا وجب اضمار الرؤية لا محالة
كان اضمار الثواب اضمار الزيادة من غير دليل فلا يجوز الثالث ان الآية دالة على ان الحال التي عبر
عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار
في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها فعل هو
في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه حال استقرار اهل النار في النار يحصل
بها الفاقرة واذا كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعم بعد البشارة بها سرورا

بسبب تنقصان الوجه ومثل ذلك الانتظار لا يكون مستقر على الغم كما ان انتظار اكرام
الملك وعطائه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العذاب بعد الانذار
بوصوله اليه سبب سواد الوجه اي شيء عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن
عقابه ولا اتجاه اما الى اضمار الرؤية والنظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر اما عبارة عن
الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو الموات وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول
من النعم لما سنا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه تعالى اخبر
عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وذلك يدل على ان المؤمنين
يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن للاخبار عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون فائدة واذا لم يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين فيرونه واما الثاني وهو انه
لا يرى من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول المواجهة
فكما عرف ان الله تعالى مقدس عن الجهة منزه عن المكان مستحيل عن المواجهة واستدل عليه بعض
الحق بدليل مزيف اما تقريره الدليل فلان الجسم مرئي وذلك لانا نرى الطويل والعريض
والطويل المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل فحينئذ ان الجسم مؤلف من
اجزاء لا يتجزى موجودة بالفعل فالطويل اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي
يتالف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكبر مقدارا من الكل فيكون قائما بالكثير فيكون
يلزم واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال
كاللون العام في العرض والجوهر مشترك في صحة الرؤية والحكم بها المشترك لا بد له

من علته مشتركا فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود هو المصحح للرؤية والوجود مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق في الواجب فيصح رؤيته واعترض عليه بان الامام ان الطول والعرض ليس هو المرئي بل هو الجواهر الفردة بعضها مع بعض والتالف عرض قائم بالاجزاء المتلاصقة فيكون المرئي هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى سبب فان صحة الرؤية عدمية والعدمي لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون السبب مشتركا وجوديا فان السبب المختلفة قد يشترك في اثر واحد بالنوع فيمكن ان السبب مختلف يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قوله لان الحدوث عدمي مسلم قوله والعدمي لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمي يصلح ان يكون علة للعدمي وصحة الرؤية لما كانت عدمية جاز ان يكون معلولة لامر عدمي فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا علة لصحة الرؤية التي هي عدمية والن سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي يعتبر ايضا حصول وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى وما هو صفة من صفاته مانع من صحة الرؤية ومما يحقق ان الجوهر صحة

معه للجهل والشبهة وحق الله تعالى لا تصح عليهما اما لان الاشتراك انما هو في اللفظ او ان اشتركا في المعنى لكن ماهيته تعالى او ما هو صفة من صفاته تنافيهما وعلى التقدير فانه يجوز منع المشكك ذلك ايضا قال احتج المعتزلة بوجوه الاول قوله تعالى لا تدركه الابصار واجيب بان الادراك هو الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفيها مطلقا وبان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار وذلك لا ينافي ادراك البعض الثاني قوله لن تراني وكلمة لن للتابيد واجيب بالمنع الثالث قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الآية نفى الرؤية وقت الكلام فينتفي في غير ذلك الوقت لعدم القائل بالفصل واجيب بان الوحي كلام سمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين لا يرجون لقاءنا الآية واجيب بان الاستعظام لاجل انهم طلبوا ذلك تعنتا وعنادا الخامس ان الابصار في الشاهد ادا كان الحواس سليمة والشيء جائز الرؤية مقابلا للرائي كالجسم او في حكمه كالاعراض القائمة به والصور المحسوسة في المرآة ولم يكن في غاية القرب والبعد واللطافة والصغر ولم يكن بينهما حجاب والاطار ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها والسنة الاخر لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى وسلامة الحاسة حاصلة لنا الآن وجوب ان نراه الآن واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى موقوفة على شرط لم يحصل الآن او لم يكن واجبة الحصول عند حصول الشرائط الستة في الشاهد

لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي واحتج في الكبرى ودعوى الضرورة فيها باطلة لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصار الله تعالى ايانا **اقول** احتج المعتزلة بوجوه ستة الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير والقاء مالك بمدح فان المدح حين ذكرت مشتهى كما يقال فلان اجل الناس واكمل الخبر وافضل الكل واذا كان نفي ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله تعالى محال الثاني ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحدا وبصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهي رؤية الشيء من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما يتحقق في المرئي الذي يكون له جوانب فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الاحاطة نفي الرؤية مطلقا فان نفي الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من نفي الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام واجيب ايضا بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع محلى باللام مفيد للعموم فلا ينافي ادراك بعض الابصار وكذا الجواب للاول بان قوله الادراك رؤية الشيء من جميع جوانبه ليس بصحيح

فانهم يقولون ادركت الله روادركت الشيء ولا يريدون رؤيته من جميع جوانبه فان الجواب الصحيح ان لله تعالى في الادراك بالابصار الذي هو مشروط بارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول احد هذين الشيئين من غير حصول احدهما الثالث قوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني وجه الاحتجاج به ان كلمة لن للتابيد النفي بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفي الرؤية على التابيد في حق موسى فيلزم نفيها في حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع فانا لا نسلم ان كلمة لن لتابيد النفي بل لتاكيد النفي بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ولو كان مدلوله تابيد النفي لما كان ذلك مفيدا وايضا لو كان لتابيد النفي لما صح قوله تعالى لانهم يتمنون في الآخرة على ان نفي الرؤية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الرؤية الرابع قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي الآية وجه الاحتجاج به انه نفى الرؤية وقت الكلام فانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة الوحي ومن وراء حجاب وارسال رسول وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحي فلانه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسول واتى او وحي فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية واذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فينتفي في غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل واجيب بان الامام انه نفى الكلام وقت الرؤية هو لهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلاثة فلم مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية هو لهم اما الوحي فلا يكون مشافهة ممنوع لان الوحي

كلام يسمع بغير عوض سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تعالى استعظم طلب الرؤية ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اي قال الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا بان النبي صلعم مرسل او نرى ربنا ليامرنا باتباعه وتصديقه فاقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا اي اعتقدوا بطلبهم الرؤية وعتوا اي لك عتوا كبيرا اي طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال الله تعالى واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فهذا ان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم تعنتا وعنادا لانهم طلبوا الرؤية في الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى في ابصارهم ما يقوى بها على رؤيته تعالى والاستعظام وترتب الوعيد والذم عليها ذكر لاجل طلب الرؤية في الدنيا شاهد مع الله تعالى ذم الكفار بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة حيث قال وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تعالى في الآخرة الدم فعلم صحة رؤيته في الآخرة والاجابة انقطاع الرجاء عن رؤيته الحاصل ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا تحصل الرؤية وثانيها كون الشيء

الشيء جايز الوجود فان ما يمتنع رؤيته لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالشمس المحاذي للرائي او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محالها المقابلة وكالصورة المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء عند عدم احد هذه الشروط ونبصر اذا حصلت تلك الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء اذا حصلت تلك الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال وانهار لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابلة وما في حكمها وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما تعتبر فيما شانه ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز فشرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه تعالى لحصول الشرطين واللازم باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغايب عن الحس هو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن وهو ما يخلقه الله تعالى في الابصار تقوى به على رؤيته كما انه لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق تلك الشرائط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط الثمانية معدات ولا يجب الرؤية عند وجود جميعها في الشاهد كما مر

لا يعقل المقابلة والانطباع لان المقابلة والانطباع مستلزم للجسمية والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يعقل المقابلة والانطباع وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى فانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطلة لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون في صدق الضروري وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا وبينه تعالى مقابلة ولا انطباع قال الشارح لما فرغ في افعاله اقول لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه مسائل الاولى في افعال العباد والثانية انه تعالى مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد في مقدوره اصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله في العبد والله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان وجود المقدور وقال الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله بالاختيار لا على سبيل الايجاب

الايجاب ومنع هو المعتزلة بوجهين الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا فلا يكون الفعل باحسان وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد طرفي الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد يعود التقسيم فيه فلا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر فبطل ما المعتزلة يقولون من الاختيار وهو استواء الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك عين ما فسر الاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها وح ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بحسب الارادة وايجاد الكائن بالارادة فلا اختيار بان هذا الذي ذكرتم عن المعتزلة هو الذي الحسين البصري كلمن فهو اسار المعتزلة والكلام في ابطال قول اسار المعتزلة الاول اي الحسين اثم لو كان العبد موجد الفعله باحسان كان عالما بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات علمه تعالى ولان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها اولى من بعض آخر فلابد ان يتحقق قصد آخر والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي ثبت انه لو كان موجد الفعله باختيار لكان عالما بتفاصيله لكن العبد جاهل بالاكوان المتخللة للحركة البطيئة وعدم احياز السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بالسكنات

ولا باختياره فلا يكون الا بالاتحاد لانه يستلزم علم الموجد ولا يلزم نفي عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالاتقان على علمه بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن يكفي العلم الاجمالي والحركات الصادرة عنا مع اقتران القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال احتج بان الحركات المفصلة الحاصلة بالفعل الصادرة عن الفاعل بالقصد والاختيار وحدها يتحقق بقصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجد الفعل باختياره لكان عالما بتفاصيله لكن لهم ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيله في ذلك لكن لا يلزم العلم التفصيلي على ذكره الناقل لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بان اراد العبد تسكين جسم واراد الله تحريكه فاما ان يقع مراديهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع النقيضين او يقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المعين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت فاذا القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور اخر خارجة عن هذا المعين واذا كان كذلك امتنع الترجيح وفيه منع تعين مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين ولا نم ان القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور بل هما متفاوتتان في القوة والضعف ولذلك قادر على حركة جسم فرد لا يعد قادرا آخر عليها لكثير المنع فلو كانت القدرتان تامتين وتركانت المقدورات متساوية ولكنه كذلك وايضا

يقدر

وايضا الضعيف ربما يقدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وسوى القدر على منع القوي وهذا الدليل جاء خوف من دليل التمانع في ابطال كون الآلة اكثر من واحد وهناك يتم لان الالهة يفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى قال احتجوا الاول احتجت المعتزلة على ان افعال العبد باختياره بالمعقول والمنقول اما الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل ومن الترك لقبح تكليفه لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلاء اتفقوا على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين احدهما ان الفعل المأمور به عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعدم مرجح داعي الفعل ممتنع وعند رجحان داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به وثانيهما ان الفعل المأمور به ان علم الله تعالى وقوعه وجب وقوعه وان علم لا وقوعه امتنع وقوعه فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح التكليف به والثاني وهو المنقول فمن وجوه الاول الآيات التي اضافت الافعال الى العباد وعلقتها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وقوله تعالى ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله تعالى بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله كل امرئ بما كسب رهين وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر

امامه

وقوله تعالى فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به وقوله اعملوا ما شئتم وقوله تعالى لمن شاء ذكره وقوله تعالى لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر وعورض المنقول بالآيات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تعالى نحو قوله تعالى خالق كل شيء وقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وقوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الثاني الآيات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها كقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقوله اليوم تجزون بما كنتم تعملون وقوله تعالى لتجزى كل نفس بما تسعى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تعالى هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ومن اعرض عن ذكري وقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا وقوله تعالى ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تعالى كيف تكفرون بالله ومن اكثر من ان يحصى واجيب بان المقتضي للثواب والمدح والعقاب والذم السعادة والشقاوة قال تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال الله تعالى واما الذين شقوا ففي النار والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده قال عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات من حيث ان الاعمال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات الثالث الآيات الدالة على اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى

فاسم

حكاية عن آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس عليه السلام اني كنت من الظالمين وعن موسى عليه السلام رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ونظائره نحو قوله تعالى من يشاء الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم الرابع الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت اما الظلم فلقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقوله تعالى وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون واما الاختلاف فلقوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تعالى يلزم ان يكون افعال العباد ليست افعال الله تعالى لان افعال العباد متصفة بالظلم والاختلاف والتفاوت فلا يكون افعال العباد مخلوقة لله تعالى واجيب بان ما ذكرتم من الآيات لا تدل على ان افعال العباد غير مخلوقة له تعالى اما الآيات الدالة على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة الفعل الظلم ولا صفة حقيقية لازمة له فيجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بها بالنسبة اليه تعالى لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق ويكون متصفة بها بالنسبة الينا لقصور ملكنا او قصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة لنا لا يمنع صدور اصل الفعل عن الباري تعالى مجردا عن اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع في ان الفعل العام

للظلم

عنه كما يعرض له العثار ركونه ظلما بالنسبة اليه واما في الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الانسان فمن القرآن وخلق السموات اذ الكلام في القرآن وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما من الاختلافات والتفاوت

قال واعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية اه اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نجده من الجمادات من الحركات الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون الثاني وذادهم اي منعهم وطردهم البرهان الدال على ان الله تعالى خالق كل شيء اي منعهم عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد على معنى ان الله تعالى اجرى عادته بان العبد اذا صمم العزم على الطاعة يخلق فعل الطاعة فيه واذا صمم العبد العزم على المعصية يخلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال المص وهذا ايضا مشكل لان تصميم العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا ولصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام كما قد طلب الغالب يؤدي بالمناظرة الى رفع الامر والنهي او الشرك بالله تعالى وقال اصل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين الامرين فهذا امر الحق وتحقيقه ان الله تعالى لو خلق القدرة والارادة في العبد

في العبد وجعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة بذاتهما مدخل في الفعل بل كونهما بحيث لهما مدخل يخلق الله تعالى اياهما على هذا الوجه يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات يخلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة وكما لا يلزم ان تكون الوسائط والاسباب لذاتها اقتضت ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى بحيث لها مدخل فكذا الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان نسلك في هذا المقام طريقة السلف ونترك المناظرة فيه ونفوض علمه الى الله تعالى

قال الثانية انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر اه اقول المسألة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات اولا فذهب الاشاعرة الى انه تعالى مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية والارادة تابعة للعلم فكل ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يريد وقوعه وذهبت المعتزلة الى انه تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير والطاعة وقعت او لا والارادة توافق الامر فكل ما امر الله تعالى به يريده واحتج المص رح على مذهب الاشاعرة بوجهين الاول انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات وقد مر ابطال الاختيار ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجدا للشر والكفر والمعصية بالاختيار وكل من اوجد شيئا بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون مريدا لها ولقائل ان يقول هذا الوجه مبني على ان الله تعالى خالق

لافعال العباد وهو ممنوع عندهم الثاني انه تعالى علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لكان لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان منه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا ولقائل ان يقول وجود الايمان ليس بممتنع بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يتعلق الارادة بالكفر والمعصية واحتجت المعتزلة بوجوه اربعة الاول ان الكفر غير مأمور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة لازمة للامر وحد الامر ملزوم للارادة لانه الطلب اما نفس الارادة او مشروطا بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة فالكفر غير مأمور به لا يكون مرادا او الكفر غير مأمور به فهو غير مراد الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا يجب بيان الملازمة ان الكفر مراد الله تعالى ومراد الله تعالى قضاؤه والرضا بالقضاء واجب الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا لكان الكافر بكفره حصل مراد الله تعالى فيكون مطيعا بكفره الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان الله تعالى راضيا به واللازم باطل

باطل واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا بها وذلك كامر المختبر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وتوعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له وطلب السيد تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشهد السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لانه لو كان السيد مريدا لاتيان العبد بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان توعد بعقاب السيد عند امتثال العبد امره والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة مثله على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب نفسه فكذا والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوجب المأمورات كلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فاذا تعلق الارادة بالشيء يخصصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يتخصص بوقت حدوثه واذا لم يتخصص بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من عدم الشيء انه لم يتعلق الارادة به ويلزم منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى التقدير ان الامر هو الارادة او مشروط بها يلزم ان يكون المأمور به لكونه مرادا موجودا واما بيان اللازم فلان من علم الله تعالى انه يموت على الكفر مأمور بالايمان ولم يوجد الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريد الا ما احبه فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المأمور به ولا يريد وقوعه

ولا يلزم منه ان يكون طالبا لعقاب نفسه في العالم وذلك لو كان مختارا لوقوع المامور به لما كان
يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طالبا للمامور به
بل طالبا للعقاب ولكن لهم ان يقولوا لا نم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة
لحدوث الفعل في وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل بفعله هي الصفة المخصصة
لحدوث الفعل في وقت دون وقت وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل
لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت والارادة التي هي مسلك الامر
او شرطه هي الثانية فيه ولا يلزم من كون المامور به مرادا بالارادة الثانية وقوعه
فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن الثاني ان المراد هو المقضي لا القضاء
فالكفر الذي هو المراد ليس بقضاء بل هو مقضي والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي
ولقائل ان يقول قولكم الرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل
رضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله بل يريد انه راض بمقتضى
تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح ان يقال الرضاء بالكفر من حيث هو من
قضاء الله تعالى طاعة والرضاء بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر وعن الثالث ان الطاعة
موافقة الامر والامر غير الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل المراد وفيه
لقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة الثانية او الامر هو الارادة الثانية او واجب
فان الامر غير الارادة الثانية وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة الثانية
كامر المجبر وعن الرابع ان الرضاء من الله ليس بمعنى ارادة الفعل بل الرضا من الله تعالى هو ارادة

او مشروط بها

اي الجواب عن الوجه الرابع

الا ارادة الثواب على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب على الفعل
وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية دخول الشر في قضائه
تعالى الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول والافلاك
على راي القوم وهي الخير المحض والنفس او ورد في مثاله الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن
ان يكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها
وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان يكون
تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادفته من اجسام حيوانية ويكون بحيث يعرض منها تفريق اجزاء
بعض المركبات بالاحراق والاشياء باعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه والى ما غلب
الخير فيه على الشر ومما قد ذكرنا مثالهما والى ما يكون الشر غالبا على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه
غالبا والى ما يتساوى الخير والشر فيه واذا كان الجود المحض الالهي مبدأ لفيضان
الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الطوائف العقلية
وكذا القسم الثاني يجب فيضانه فان ترك الخير الكثير تحرزا عن شر قليل
شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان يكون
لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأذى احوالها في حركاتها وسكناتها
الى اجتماعات ومصادمات مؤذية الى تلك احوالها واحوال
الا مع النوع في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد مضار في المعاد
او في الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب مضار في العالم

فضيلتها

المعاد ويكون القوى المذكورة لا نفع عنها او يكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص
المسالمين واوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى
فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مرضي به بالعرض قال
الثالثة في التحسين والتقبيح اه اقول المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين
هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح ولا قبيح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة
الى افعاله تعالى فلاتفاق العقلاء على ان الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبيح لكونه
نقصا والنقص على الله تعالى محال واما بالنسبة الى افعال العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق
يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله واما بالنسبة الينا فالقبيح
ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي
نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس منهيا عنه
شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا
المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته
او يكون لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار كما هو مذهب الجبائي فيمتنع من الله تعالى
كما يمتنع منا وكذا الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او صفة لازمة لذاته او لوجه
واعتبار ثم ان من الحسن والقبيح ما يستقل العقل بادراكه ضرورة من غير نظر
والاستدلال كانقاذ الغريق والهلكى والصدق النافع وقبح الظلم والكذب الضار
او يستقل العقل بادراكه بالاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي

طلاق

والذي يدل على ان هذين النوعين يستقل العقل بادراكهما انه يحكم بهما العقلاء اي المتوقف بالشرع
المتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبيح ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بادراكه
لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم آخر رمضان وقبح اول شوال فان
العقل لا يستبد بادراكه بل يتوقف على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبيح يطلقان على
امور منها ما يكون صفة كمال وصفة نقص ومنها ما يكون ملايما بالطبع ومنافرا له
ومنها ما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة
كمال وبالقبيح صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملايما بالطبع وبالقبيح ما يكون
منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد بالحسن ما يتعلق به في
الآجل ثواب وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب فلا مجال للعقل لايجاب ما يتعلق به
في الآجل ثواب او عقاب وكيف يكون للعقل مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله
ولا مستبد بتحصيله واذا كان كذلك لا يوصف فعله بالحسن او القبح بحسب العقل فان
الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا قال الرابعة في انه
لا يجب عليه شيء اه اقول المسألة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء لان الوجوب
حكم والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حاكم على الشارع فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه
شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق
تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان الشارع تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه
يتخلص بفعله من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها العوض

ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا ومنها ان لا يفعل القبيح على الخلاف الكل ومنها ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب عليه مع ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف من الطاعة ويبعده عن المعصية يكون سببا لتحصيل المكلف به المستلزم للغرض منه وما يحصل الغرض من التكليف يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه والله قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا التقريب فيمكنه ابتداء من غير ذلك الوسط فيكون الوسط عبثا ولما الثواب وهو نفع مستحق مقترن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد وقضاء العقاب حقه وليس في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فله عفوه كما في الشرع واما الاصلح فواجب على الله تعالى كان الفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فيقتل الاصلح للكافر الغفران لا الخلق حتى لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح فهو واجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح عقلا لان الله تعالى عالم بقبح القبيح مستغن عنه فوجب ان لا يفعله كما على الاشاعرة وقد عرفت فساد ذلك بانه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى **قال** الخامسة ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض الخ **اقول** المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض خلافا للمعتزلة ولاكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل واحتج المصنف على ان افعاله تعالى لا تعلل

بالاغراض بوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا بغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا تعالى عنه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه بل يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال بما هو غيره الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال وجعلها غايات عبث والعبث محال لقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو غرض الا بذلك الوسط لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين ان وجد قبل وقت الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث انقضاء اي قبل ذلك الوقت لامتناع تاخر الشيء عن غرضه ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزيه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله لزم ان يكون الوجه الاول ايضا قبله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني معه وذكر الوقت عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزيه عن الغرض واتفقت

المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة برعاية مصالح العباد ولان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم محال واجيب بان المراد بالعبث ان كان ما هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون الاستدلال بالشيء على نفسه وان كان المراد بالعبث غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم الترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون بالعلل الغائية وردوا من الشارع ان تنزه الباري عن الفعل فهو العلة الغائية والمجتهدون يتوغلون بما ورد من الشارع من المنع والاذن فيما لم يصرح الشارع بحكمه فيه على وجه يوافق النص عليه ومن الكلام من يقول الغرض سوق الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن ان ينتقل من مكان الى مكان آخر الا بتحريكه فهو الغرض من تحريكه فبعض الاغراض من غير توسط الفعل الخاص به يمتنع تحصيله والمنع ليس بعقد وعلماء اهل السنة يقولون ان الله تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله ان يصف بقبح وكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثير من المتحركين يحركهم الى غير غايات حركاتهم ولا يسئل عما يفعل بلم وكيف **قال** السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض الخ **اقول** المسئلة السادسة قالت المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح ولما بيناه على القول بالحسن والقبح العقليين والوجوب على الله تعالى وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك لا نسلم هذه الامور فلا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح

مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا ممن يتصور له النفع والضر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واحتج المنكرون للتكليف بان العبد مجبور في افعاله لما مر من ان الكل بخلق الله تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالعبادات ان لم يكن لغرض كان عبثا فيقبح من الحكيم وان كان لغرض يستحيل ان يكون ذلك الغرض له تعالى لتعاليه عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لعبد لان الله تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض ابتداء فيقبح التكليف لانه يكون توسط التكليف عبثا واحتج عليهما بانا منع على تلك الكلية وهو ان يكون كل شيء معللا والا كانت علية تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله تعالى واحكامه وحاصل التكليف اعلام الخلق بنزول الثواب وحلول العذاب على اصحاب الجنان واصحاب النيران وفرق بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمه تعالى لا يسأل عليه ولا ان تعترض على عبيده وليس لعبيده ان يعترض عليه بسؤال ولا انبياء لا عنه كما قال الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون **قال** الكتاب الثالث في النبوة **اقول** لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوة وما يتعلق بها وذكر فيه ثلاثة ابواب الباب الاول

في النبوة: المقالات ثلث في الحشر والجزاء الثالث للثالث وفي الامامة الثالث للاول وفي النبوة
وذكر فيه ستة مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث
في نبوة نبينا صلعم الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء
على الملائكة السادس في الكرامات المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي فعيل
اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وحينئذ يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق
فاصله عدم الهمزة وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء، واما من النبأ وهو الخبر تقول نبأ
وانبأ ونبأ اي اخبر فالنبي من انبأ عن الله سبحانه وتعالى وهو فعيل بمعنى فاعل على ما سوى
ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة الكذاب بالهمزة غير انهم تركوا الهمزة في النبي
كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا يهمزون
في غير هذه الاحرف ويخالفون العرب في ذلك وهو في انهم لا يهمزون في غير هذه الآن
وجمع النبي نبآء قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالخير كل هدى السبيل هداكا
ويجمع ايضا على انبياء لان الهمز لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف
العلة كعيد واعياد ونباوات بنات من الارض اذا خرجت من ارض الى اخرى وهذا
المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبي الله اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمزة
وفسر النبي بالطريق ومنه يقال للرسل عليهم السلام انبياء لكونهم طرق الهداية الى الله تعالى
بحسب اللغة واما في الشرع فذهب الحكماء الى ان النبي من كان مختصا بخواص ثلث الاول
الاول ان يكون مطلعا على الغيب بصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي العالية من غير سابقة

سابقة كسب وتعليم وتعلم الثانية كونه بحيث يطيعه هيولى العنصرية القابلة للصور
المتعاقبة اي بدل الله له ان يرى الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي
ولكن اورد على هذا انهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط
في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة
للنبي اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم
والنفس الناطقة البشرية كلها متحدة بالنوع فلا يخلو حقيقتها بالصفاء والكدورة فما يجوز لبعض
جاز ان يكون لبعض آخر فلا يكون خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصة
بالنبي فانهم يعترفون ايضا بان مادة العالم مطيعة لبعض الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة
ثالثة غير متحققة لانهم منكرون للملائكة ولا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وثمة مرتبة
عندهم وهي عقل الارادة ان نظرنا الى الاول فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع ما لم
يجر العادة به من غير سابقة تعليم وتعلم من غير عارض ولا اشكال ان مثل هذا الشخص ليس الا النبي
واما ثانيا فالنفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما يثبت للبعض ثم لو تجوز ان يكون
التفاوت راجعا الى الاستعدادات بحسب امزجة مختلفة وكذا الى صفة الثالثة والعلم
ولئن سلم ان كل واحد من هذه الخواص الثلث ليس خاصة مطلوبة بل خاصة اضافية
فالمجموع خاصة مطلوبة للنبي ولا يرد الاعتراض وذهب الاشاعرة الى ان النبوة موهبة
من الله ونعمة منه على عبده وهو قوله لمن اصطفاه من عباده ارسلتك او بعثتك
فبلغ عني واما بيان احتياج الانسان الى النبي على طريقة الحكماء [illegible]

خلق الانسان بحيث لا يستقل وحده بامر معيشته لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها
صناعية ليس كسائر الحيوانات فانه يكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا
والشخص الواحد لا يمكنه القيام باصلاح هذه الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان
يعيش تلك المدة فان امكن فهو يسير جدا فكان امر معيشته لا يتم الا باجتماع الانسان آخر من بني
جنسه وتعاونهم وتعاوضهم بان يتعاونوا فيما يحتاجون اليه مما هو متوقف عليه صلاح الشخص والنوع
بحيث يزرع هذا لذلك ويخبز ذاك لهذا ويخيط واحد لآخر والآخر يتخذ الابرة وعلى هذا
فكذلك سائر الامور فينتظم امر معيشة كل من بني نوعه باجتماعهم وتعاونهم وتعارضهم فاذن الانسان
يحتاج بالطبيعة في معيشته الى اجتماع يتمكن بسببه التعاون والتعاوض والمعاوضة ولذلك قيل
الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن الاجتماع واجتماع الناس على التجاذب
والمعاوضة والتعاون لا يتم ولا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي
ما هو محتاج اليه ويغضب على من زاحمه وجميع الخيرات والسعادات بحسب البقاء
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجسمانية والمطالب الجليلة ابدا يستدعي
فوائدها من غير ... يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا ازوحم على ما يشتهيه غضب
على المزاحم ويدعو شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير ليستبد بدرك المشتهى
فيقع من ذلك الهرج والتنازع ويختل امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا
اذا اجتمعوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة والعدل والمعاملة
غير متساوية للجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو الشرع بحفظ والشرع

والشرع لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذن لا بد من شارع ثم
انهم لما جاز ان يواجه وضع الشرع وفتح الهرج والمرج فيسعى ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة لينقاد الباقون له في قبول الشرع وذلك الاستحقاق انما يتحقق بان يختص بآيات ظاهرة
ومعجزات باهرة تدل على انه من عند ربهم ويحث على اجابته وتصديقه في قال الله ثم ان الجمهور
من الناس يستخفون اختلال الشارع لهم في الامور الكلية النوعية فاذ استولى عليهم الشوق الى
ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب
يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه
فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الله العليم بما يبدونه او يخفونه من افعالهم واقوالهم
والافكار مع القدرة على مجازاتهم ومكافاتهم الغفور لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن يستحق الانتقام
فيتوعد الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع على الثواب ووجب ان يكون معرفة
المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يشغلهم بشيء آخر موجود انه واحد
حق ليس كمثله شيء ولا يكلفهم ان يعتقدوا بوجوده وهو غير مشار اليه في
مكان ولا منقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيء من هذا الجنس فانه
يعظم عليهم الشكل ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا مخلص عنه ومثل
هذا المتوقف ... يكون يقينا فلا يكون ثابتا فيسعى ان يكون معها سنة حافظ
للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليهما انما يكون عبادة
مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلاة وما يجري مجراها فاذن ينبغي

ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود الاله الواحد جل وعلا والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب
وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد
الى الشرع الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل
المقيم لنظام حال النوع واستعمال الشرع نافع في امور ثلثة الاول رياضة القوى النفسانية
بمنعها عن متابعة الشهوة والغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات
والافعال المفضية للشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب
القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات
الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تكرار انذارات الشارع ووعده للمحسن
ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل والثواب العظيم
في الاخرة ثم انظر للعارفين من مستعملي الشرع النفع الذي خصصوا به فيما يولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه اقم واستقم
قال وامكان المعجزات اقول لما فرغ من بيان امكان البعثة شرع في بيان امكان المعجزات المعجز امر
خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر احد
الامرين لان المعجز كما يكون اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما
قال خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما قال مقرون بالتحدي لئلا يتخذ الكاذب
معجزة من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاصات والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت

فلانا اذا باريته في فعل ونازعته للغلبة والارهاص احداث امر هو
خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة
نبوته والارهاص مشتق من الرهص بالكسر وهو العرق الاسفل من الحائط يقال ارهصت الحائط
بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة ومثال
المنع عن المعتاد مثل ان لم يمكن تحريك العرش مثلا او ترك الغذاء مدة غير معتادة مع حفظ
الحيوة والصحة وهذا ممكن وبيانه مسبوق بذكر مقدمة وهي ان كل
واحد من النفس والبدن ينفعل بمقتضيات تعرض لصاحبه فقد
ينبعث عن الهيئات السابقة الى النفس مقتضيات الى قوى بدنية
كما يصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية مقتضيات تنال
ذات النفس فان كثيرا ما تبتدئ فيعرض في النفس هيئة ما عقلية
فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء
انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف
يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست شيئا من اعضائك
شيئا او تخيلت او اشتهيت او غضبت انفعلت العلاقة
التي بين النفس وبين مبادئ القوى هيئة في النفس حتى تفعل
بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا وتمكنا في جوهر النفس تمكن الملكات
فاذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها

التي تنزع اليها احتاجت النفس الى مثل القوى او لم تحتج فاذا اشتد جذب النفس مثل القوى
اشتد انجذاب مثل القوى كما يشهد اشتغال مثل القوى عن افعالها الموالية عنها فالامساك
عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية
توقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل من غيره
فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغل قواه الطبيعية عن تحليل المواد المحمودة
بتحليل المواد الردية اختطف المواد المحمودة فقلما تتحلل غنيت عن البدل فلم يطلب
الغذاء وربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا الانقطاع عن
صاحبه في غير مثل الحالة بل في عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة واليه الاشارة
بقوله عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في
حال انجذاب النفس الى جناب القدس الا اقل مما يقع من حال المرض وكيف لا والمرض حال
الحاذ للقوى عن التحليل الاجل الحارة وان لم يكن التحليل تصرف الطبيعة ومع
ذلك يقع المريض ما هو مضاد مسقط للقوة لا وجود له حال الانجذاب المذكور
فللمتوجه الى جناب القدس ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة
وزيادة امرين فقدان سوء المزاج الحار المحلل وفقدان المرض المضاد للقوة
وللمتوجه الى جناب القدس معين بالراحة وهو السكون البدني في حال حركات البدن
وذلك يلزم الفعل فالمتوجه الى جناب القدس اولى بانحفاظ قوته ومثال الاتيان
بغير المعتاد ان يخبر عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد تطلع

على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حالة اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع
على الغيب حالة اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما الاطلاع
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس اما التجربة فالتسامع والتعارف وسواء اعتبار
حصول الاطلاع على الغيب في حالة النوم للناظر نفسه او التسامع وسواء اعتبار حصول
الاطلاع المذكور لغير الناظر يشهدان بانه ليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك
من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل
التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في العالم العقلي نقشا على وجه
كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذواتها لان النفوس الفلكية
جواهر مفارقة غير منطبعة في مواد بل لها مع الافلاك علاقة كالنفوس مع ابداننا
ونقشا على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان
للجزئيات في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشين
احدهما على هيئة كلية والاخر على هيئة جزئية شاعرة بالوقت والاول بالذات
والثاني بالالة وللنفس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد
وزوال الحائل فلا يستنكر ان ينتقش في النفس الانسانية بعض النقوش من ذلك العالم
والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فيكاد لا يرى ولا يسمع
واذا انجذب الحس الظاهر لعمله يشغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن الى

الى هذه الاقسام وقسم الكلام من القسمين الاولين الى قسمين فاول القسم الاول محل الحس المشترك وآخره محل الخيال واول القسم الثاني محل المتخيلة وآخره محل الوهم والقسم الثالث محل حافظة الوهم

الحس الظاهر اجمال ذلك ان انجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية
الى تشبق العقل فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا مع اشتغال النفس بالحس الظاهر
واستعمالها العكس فيما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية
فتخلى عن افعالها التي بالاستبداد اى التعقل واذا اشتغلت النفس عن
ضبط الحس الباطن بحيث تصرفها ضعفت الحواس الظاهرة من ايضا ولم
ينادعنها الى الفعل ما يتعذر به والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن
النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر
وبقيت صورة الناقش في الحس المشترك فتبقى في حكم المشاهد دون المتوهم
كالانتقاش القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا
تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت في ابتداء
حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس
الخارج او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك
لا من قبل المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك
من السبيل الداخلي ان المبرسمين من المرضى والمحرورين اى الذين غلبت
المرة السوداء على مزاجهم الاصلي قد يشاهدون صورا محسوسة ظاهرة
حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب
باطن وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في سبب

ما سبب باطن وهو النفس التي تتادي الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة للتاثير
الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه من الصور الحاصلة في معدن التخيل و
التوهم اى الصور التي يتعلق بها الخيال بتنقيش القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت
الصور انها تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا
قريب مما يجري بين المرايا المتقابلة والعكس في الانعكاس ثم الحس المشترك
ان شاغلان يمنعان خارج يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية
عن قبول الصور من السبب الباطن كان الخارج يسلب الحس المشترك فراغه
للمتخيلة والعصبية غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال
اى العمل مع اضطراب متصرف فيه بما يعنيه مما الامور المعقولة والموهومة
فيشتغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن المتخيلة
من النقش في الحس المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن
احد الشاغلين الحس الخارج او العقلي الباطن او الوهمي الباطن وبقي شاغل
واحد فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط فرجع المتخيلة الى افعالها فتسلطت
على الحس المشترك فلوحت الصورة في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل
للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل النفس في النوم بما تنجذب الى جانب الطبيعة
المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين

احدهما ان النفس لو لم تنجذب الى الطبيعة بل اخذت في شانها لكانت تعينها الطبيعة
فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة على تدبير البدن
فتنجذب طبعا نحو الطبيعة ولذا كان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم
حال نوع من الانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن ما عدا ايضا الغذاء واصلاح
امور الاعضاء والنفس تكون في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن
فلا تتوغل تفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن ان الشاغلان في النوم ساكنان
واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت الحس المشترك
معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام احوال في حكم
المشاهدة واذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد
ان تكون الصور المتخيلة منتقشة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين
وكلما كان النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها
للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى قوة كان شغلها بالشواغل اقل وكان تفضل منها للجانب الآخر فضلة
اكثر فان كانت شديدة القوى كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت النفس
مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المتنوعة عن الحالة
المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واقبالها على ما يعينها اليها اقوى واذا

واذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات فرصات
تخلص عن سبيل التخيل الى جناب القدس فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي
وتأدى اثره الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صورا جزئية مناسبة لذلك
المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل
فان التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي
هو آلة التخيل واذا وهن التخيل يرجع الى سكون ما وفراغ ما فتنجذب النفس
الى الجانب الاعلى بسهولة فان ورد على النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه
وتلقى ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الوارد بان كان امرا غريبا وحركة مبتدأة
التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل سريع الى مثل هذا التنبيه واما لاستخدام
النفس الناطقة له طبعا فان التخيل من معاون النفس عند اقبال مثل السوانح
فاذا قبل التخيل ذلك الوارد في حال تباعد الشواغل عن النفس انتقش في لوح الحس
المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تتسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع
لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة وربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هنالك
لقوله ع ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا وربما استولى الاثر فاشرق
في الخيال اشراقا واضحا واغتصب التخيل لوح الحس المشترك الى جهته فرسم ما انتقش
فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله الوهم في
في المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما تفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين

توهمهم الفاسدة وتخيلهم المنحرف الصحف وسعلة الاوليا، والاخيار نفوسهم القدسية
الشريفة القوية فهاهنا اولى واحرى بالوجود من ذلك وهذا الارتسام مختلف بالشدة
والضعف فمنه مايكون بمجرد سماع صوت او جبرا ورجات فقط ومنه ما يكون باستماع صوت
ومنه مايكون بمجرد مشاهدة صور الهيئة او استماع كلام محصل النظم من شاهد
يخاطبه وهو يشبه ان يكون الوحي ونزول الكتب من هذا الوجه ومنه مايكون في اجل
احوال الرتبة وهو مايجد عنده من مدح وحد الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة
واعلم ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل مايليها من هيئة ادراكية او هيئة
مزاجية سريعة التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة سريعة التنقل
الى ماله تعلق ما به وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة وان لم نعلمها نحن باعيانها
والمتخيلة تزعجها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان يضبط وهذا الضبط اما لقوة
النفس المعارضة لذلك السانح فاذا اشتدت قوة النفس وقفت التخيل على ما
توريه وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره واما لشدة جلاء الصورة المرتسمة
في الخيال حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثيل فانه صارف للتخيل
عن الالتفات يمينا وشمالا وعن الذهاب قداما وورآء كما تفعل ايضا
ذلك عند شدة حالة غريبة حتى اثر في الذهن مدة وانت تعلم ان القوى
الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تغافلت عن الادراكات الضعيفة فالشيء
فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالة النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك

والله كريم

فلا يحرك الخيال ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال
ويتخلى عن الصريح فلا ينضبط الذكر واما ينضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد
يكون قويا جدا ويكون النفس قد تلقته ثابتة شديدة القلب فترتسم الصورة
في الخيال ارتساما جليا ويكون النفس بها معينة فترتسم الصورة في الذكر
ارتساما قويا ولا تتشوش بالانتقالات وليس ان البرص لك هذه المراتب
في هذه الآثار فقط بل وفي جميع ما تباشر في افكارك وانت تقتضيات فربما
انضبط فكرك في ذكرك وربما انقلب عنه الى اشياء متخيلة تشبهه فتحتاج الى
ان تحلل بالعكس وتبحث عن السانح المضبوط الى السانح الذي يليه متنقلا عنه وكذا الى
آخر وربما اقتنصت اصله من جهته الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من
التحليل والتأويل فيما كان من الاثر الذي عنه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير
وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات الوحي الى التأويل والحلم الى التعبير وحتى الامور الخارقة للعادة
ان يفعل الانسان ما لا يتفق بنوع امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او يتبع عن خلال
اصابعه ونباته وذلك بان يسلط الله تعالى على مادة الكائنات فيتصرف فيها كما
يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هي جوهر مجرد
عن المادة قائمة بذاتها تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف فليس بعيدا ان يكون

لبعض النفوس ملكة تجاوز تأثيرها عن بدنها الى سائر الاجسام ويكون تلك النفس لفرط
قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
الذات لها كذلك تؤثر ايضا في اجسام العالم بان تحدث فيها كيفيات هي مبادئ لتلك
الافعال سيما ما يناسب مزاجها الخاص وبمثاركتها طبيعة يتشكل بها ما تشاء هذا
على راي الحكماء واما على راينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص من يشاء من عباده
بالوحي والمعجزة وقد مر حال الملك الملهم وانزال الكتب عليه قال الثالث نبوة سيدنا محمد
اقول المبحث الثالث في نبوة سيدنا محمد صلعم خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة
من الدهرية لنا وجوه الاول انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا
واما قلنا انه ادعى النبوة فللتواتر واما قلنا انه اظهر المعجزة فلثلثة اوجه احدها انه اتى
بالقران والقران معجز اما انه اتى بالقران فلم يات به غيره فبالتواتر واما ان القران
معجز فلانه تحدى به ولم يعارض فلانه تحدى بمعارضته بلغاء العرب فصحائهم حال الله
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من
دون الله وامتنعوا عن معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته اظهارا لفصاحتهم
وبلاغتهم وابطالا لدعواه وامتناعهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذكر
بعض علماء القران معجز بانها انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز
اما انه اخبر عن المغيبات فلقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم
سيغلبون فكان قد وقع مطابقا لما اخبر وقوله ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد

لمعاد والمراد هو البلد وارادة مكة قال المعاد الرجل بلدة لانه يتصرف في البلاد
ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى قوم اولى بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولى بأس شديد بعض بني حنيفة وقد دعى ابو بكر
رضي الله عنه الى مقاتلتهم من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون وعند بعضهم
هم اهل فارس وقد دعى عمر رضي الله عنه الى بعض من الاعراب الى اهل فارس
ليقاتلوهم او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الارض كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم
كما استخلف الذين من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم
ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا
الصحابة بدليل قوله تعالى منكم وبدليل قوله تعالى ليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا
خائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله تعالى وعده لهم وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون
سنة وكان مدة خلافة الائمة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن رضي الله
عنهم ثلثين سنة وقوله عم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله عم لعمار بن
ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين الفئة الباغية يعني
معاوية ومن معه وقوله عم للعباس رضي الله عنه حين اسر يوم بدر وطلب
النبي عم فداء نفسه وابن اخيه عقيل بن ابي طالب فاظهر العباس العجز عن الفداء
فقال النبي عم اين المال الذي وضعته عند ام الفضل وليس معكما احد فقلت ان

بقرى بضم الباء بلدة بالشام وقيل الاعناق جمع عنق بضم العين والنون وسواد الجماعة وقيل الاعناق جمع عنق بضم العين والنون وسواد المشهور وقيل الاخص الاعناق لكبرها وطولها وتخصيص بصرى دون غيرها من البلاد مطلقا من شعار السنن

أصبت فلعمر الله كذا والتفضيل كنوا بعال الختام حيا عليهم احد عشرى والذى بحنك ملكى انك لرسول الله واسلم بنو عقيل وكاخباره عم عن موت النجاشى
روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى صلعم نعى الى الناس النجاشى يوم مات وقال لاصحابه صلوا على اخيكم النجاشى وخرج بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات
ثم بان بعد الاخبار انه مات فى ذلك اليوم والخبار عم عما يحدث من الفتن والعلامات اى اشراط الساعة كما فى خبر بغداد روى ابو بكر رضى الله عنه ان النبى عم
قال ينزل اناس من امتى بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان آخر الزمان جاء بنو قنطوراء
عراض الوجوه صغار الاعين حتى ينزلوا على شاطئ النهر فتفرق اهلها ثلث فرق فرقة يأخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة يأخذون لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان
كما اخبر فان المراد بذلك المصر هو بغداد وقد اغار بنو قنطوراء اعنى الترك وقد تفرق اهل بغداد فى ملك الخان ثلث فرق كما اخبر النبى عم وكاخباره عم عن نار بصرى
وهى مدينة بالشام فان النبى عم قال لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيئ اعناق الابل ببصرى وكان كما اخبر فانه نقل عن الثقات ان نارا اخرجت
من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت عظيما بحيث روئت من بصرى فهذا اخبار عن الغيوب فى الامور المستقبلة واما الاخبار عن المعيبات فى الامور

الماضية مما كان من اقاصيص الاولين من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ بحيث لا يتمكن احد من التخطئة وتاليفها بكونه عم مدا المبلغ العظيم
من الحكمة النظرية ككونه الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة المدن من غير
تعلم وممارسة فانه عم ما كان من قبيلة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من اهل العلم وما سافر من مكة الى بلد اهل العلم فانه سافر مرتين الى الشام
مع ابى بكر وعلم كل احد من اعدائه انه لم يتفق له فيهما مخالطة مع اهل العلم ومنها
من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس
رضى الله عنه ان اهل مكة سألوا رسول الله صلعم ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين
حتى رأوا حراء والجبل بينهما وتسليم الحجر عليه روى جابر بن سمرة ان النبى عم قال انى لاعرف حجرا
بمكة كان يسلم على قبل ان ابعث وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش
الناس يوم الحديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل الناس
نحوه قالوا ليس عندنا ما نتوضأ به ولا نشرب الا ما فى الركوة فوضع عم يده فى الركوة
فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضأنا فقيل لجابر كم
كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع قال
جابر كان النبى عم اذا خطب يستند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر
فاستوى عليه صلعم صاحت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبى عم

فاخذها فضمها اليه فجعلت تئن انين الصبى الذى يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة
من كثرة العمل وقلة العلف قال يعلى بن مرة الثقفى ثلثة اشياء رأيتها من رسول الله
صلعم بينما نحن نسير معه اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه
فوقف النبى عم فقال اين صاحب هذا البعير فجاء فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك
يا رسول الله فانه لاهل بيت ما لهم معيشة غيره فقال اما اذ ذكرت هذا من امره
فانه شكى من كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه جرجر البعير اى صوت
وجران البعير مقدم عنقه وكشهادة الشاة المسمومة روى عن جابر ان يهودية من
اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها الى رسول الله صلعم فاخذ رسول الله صلعم
الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال عم ارفعوا ايديكم وارسل الى اليهودية
فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتنى هذه فى يدى يعنى الذراع
قالت نعم قلت ان كان نبيا فلن تضره وان كان غير نبى استرحنا منه فعفى عم
عنها رسول الله ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة فى كتب دلائل النبى
وان لم يتواتر كل واحد منها فالقدر المشترك منها متواتر لان مجموع الروايات بلغوا
حد التواتر والقدر المشترك متحقق فى رواة المجموع فيكون متواترا واما قلنا ان كل
من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان الرجل اذا قام فى محفل عظيم وقال انا
رسول هذا الملك اليكم فطالبوه بالحجة فقال الرجل يا ايها الملك ان كنت صادقا
فى دعواى فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اى قام الملك من مقامه علم الحاضرون

الحاضرون صدق الرجل فى دعواه فكذا ههنا الثانى من الوجوه الدالة على نبوته
جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط لا فيما يتعلق بالدنيا
ولا فيما يتعلق بالدين والا لما تمكن اعداؤه من سد الكذب العدى فى شئ من الاشياء
وكالاعراض عن متاع الدنيا من عمره مع العرض عليه فان قريشا عرضوا عليه
المال والرياسة والنكاح من يرغب فيها ليترك دعواه عليه فاعرض عنه وكسخاوته
عم فى الغاية حتى عاتبه الله تعالى فقال ولا تبسطها كل البسط وكشجاعته صلعم الى حد
لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين ولهذا اذا اشتد
البأس اتقى به الناس وكالفصاحة التى ابكمت مصاقع الخطباء وافحمت العرب
العرباء وخطب مصقع اى بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب
والمشاق قال عم ما اوذى نبى مثل ما اوذيت فصبر عليه من غير فتور فى العزم كما صبر
اولوا العزم من الرسل وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا للانبياء
فان كل واحد وان لم يكن مما يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم قطعا انه لا يحصل
الا للنبى ومن طرق اخبارها الجاحظ وارتضاها الغزالى فى كتابه المنقذ والكمال
من الوجوه الدالة اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم عن نبوته عم وفيه مجامع ادلة
نبوته عم والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات وكتب دلائل النبوة وقالت
البراهمة الخ قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اى كل ما علم حسنه بالعقل
فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد لما تقرر فى العقل ان كل ما ينتفع به

وكان خاليا عن أمارة الفرر كان الاستعانة حسنا وما قبحه العقل اى نعلم قبحه بالعقل
نزدد حسنا اورده الرسول اولم يرد وما سوقف العقل فيه اى لم يعلم العقل حسنه
وقبحه فيحتمل عند الحاجة الى الاستعانة به سمعا عند الاستقصاء عنه لما تقرر فى العقول
ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه حسنه وان ما يستغنى الانسان عنه
ولم يظهر حسنه قبيح لا اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فادن فى العقل
مندوحة عن البعثة حال وفى بعد الامر مندوحة ومتسع اى سعة وقيل ان
فى المعاد بقى محدودة عن الكفر والجواب عنه انه مبنى على الحسن والقبح العقليين وقد
سبق بطلانه ثم ذكر المص فوائد البعثة على التفصيل فقال للبعثة الرسل فوائد
لا تخفى منها ان الغرض منها ان يؤكد فوائد البعثة فيما دل عليه العقل بالاستقلال
لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه والله سبحانه يقول لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت
الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى فبين الله تعالى انه بعث الرسل
لقطع الحجة ومع ذلك الحجة وجهه بينة احدها ان يقولوا ان الله تعالى ان خلقنا للنفع
فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التى يريد بها منا انها ما هى وكم هى وكيف هى وان وصل
وحدة اصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لما فيعت بعد الرسل لقطع هذا
العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت اعذارهم وثانيها ان
يقولوا انك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا

فهلا امددتنا بما ينبهنا اذا سهونا ونبهنا واذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك
لما تركتنا مع سهونا واسوائنا كان ذلك اغراء لنا على تلك القبائح وثالثها ان يقولوا
هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر ولكن لم نعلم بعقولنا ان من
فعل القبيح عذب خالدا مخلدا لا سيما وانا نعلم انا لا ناء فى الفعل القبيح لذة ولس فيه
مضرة ولم نعلم ان من آمن وعمل صالحا استحق الثواب لا سيما وكنا قد علمنا
الله لا منفعة له فى شئ فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا والزاجرا
اما بعد البعثة انتفت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان يحيط اى
برفع الشبهة التى تصعب على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما يوقف
العقل فيه ولا يدل عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار
وسائر السمعيات كالسمع والبصر والكلام المتوقف عليها السمع ومنها ان يبين
حسن ما يتوقف العقل فيه ولم يستقل بمعرفته وقبحه كالنظر الى وجه
الحور من النسوان والى وجه الامرد الحسنا فان العقل متوقف فى حسنه
وقبحه ومنها ما يتحصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية العبادة وكميتها
وكيفيتها ومنها ان سن وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة
لاستحفاظ التذكر فى الاوقات المتتالية كالصلوات وغيرها ومنها ان يشرع قواعد
العدل المقيم لحيوة النوع فان الانسان مدنى بالطبع مظنة للتنازع المفضى
الى التقاتل فلا بد من عدل مقيم لحيوة النوع يحفظه شرعا كما ذكر فى بيان الا
ج

الى النبى على طرق الحكماء ومنها ان يعلم الصنائع الضرورية النافعة المكملة لامر المعاش
قال الله تعالى فى داود عم وعلمناه صنعة لبوس لكم وقال الله تعالى لنوح عم واصنع الفلك
باعيننا ولا شك ان الحاجة الى الزراعة والنسج والخياطة والبناء وما يجرى مجراها
اشد من الحاجة الى الوزع وتوقيفها الى استخراجهم ضرر عظيم فوجب بعثة الانبياء عليهم السلام
لتعليمها ومنها ان يعلم منافع الادوية التى خلقها الله تعالى فى الارض لنا فان التجربة
لا تفى بمعرفتها الا بعد تطاول الازمنة ومع ذلك فيه خطر على الاكثر وفى البعثة فائدة
معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب لا خطر وكذلك تعلم خواص الكواكب فان النجيز
عن المبالغة درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة يعتبر فيها
التكرار والاعمار البشرية كيف تفى بادوار الكواكب الثابتة والاتصالات العلوية متفاوتة
والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد
من بعثة الانبياء وانزال الكتب عليهم ايضا الا الكل مستندا الى منتهى ما له المحكمين لم
يخص على وجه يناسب عقولهم قالت اليهود لا نبى الخ قالت اليهود
لو كان محمد صلعم نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل لانه اخبر ان شريعة موسى
منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لان الله تعالى لما شرع شريعة موسى عم فلا
يخلو اما ان يكون قد بين فيها انها باقية الى وقت الفلانى فقط وستنسخ او لا يكون
قد بين فيها انها ستنسخ فان كان قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر
كاصل دينه وذلك لانه كان هذا من الامور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقلها فوجب

ان ينقل متواترا والنقل المتواتر لا يجوز الاطباق على اخفائه وكان يلزم
ان يكون العلم بانها اى شريعة موسى عم منتهية عند مبعث عيسى عم او مبعث محمد عم معلوما
للناس بالضرورة وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى
الدلائل لعيسى ومحمد صلوات الله عليهما من الله عليهما دعواهما فلما لم يكن الامر
كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد تبين انها ستنسخ فان كان قد بين فى
موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيمة امتنع نسخها لانه تعالى اخبر الناس ان
شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه
لو جاز ان ينص الله على التابيد مع ان التابيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه
ووعده ووعيده وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى
انه ثابت ابدا ثم انه لا يبقى ابدا فلم لا يجوز ان ينص على ان شرع محمد عم ثابت ابدا
مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزمكم جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل
على دوام شرع موسى عم بل بين فى شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا
التوقيت لم يتقرر شرع موسى عم ولم يثبت الامر واجمع اصحاب اصول
الفقه ان الامر الذى لم يتقيد بالدوام ولا التوقيت لا يقتضى الا الوجوب مرة واحدة
لكن معلوم ان شرع موسى عم لم يكن كذلك فان التكاليف كانت متوجهة بشرع موسى
عم على الناس الى زمان عيسى بالاتفاق وحيث ظهر فساد القسم الاول والثالث
تعين صحة الثانى ويلزم امتناع النسخ اجاب المص بان الله تعالى قد بين فى شرع موسى ما

بشرحه بيانا اجماليا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله كما تتوفر الدواعي على نقل اصل الدين فان توفر الدواعي على نقل اصل الدين اتم من توفرها على نقل كيفيته او كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل الدليل على دوامه ظاهرا الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام

المبحث الرابع في عصمة الانبياء الجمهور على عصمة الانبياء من الكفر والمعاصي بعد الوحي والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبه لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك الوقت بالكلية منكرون له ولو كان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيؤدي الى اخفاء الدين بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وتقدم مسوا ان يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر والحق انهم معصومون عن الكبائر مطلقا سواء كان عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على الامة اتباعهم لقوله تعالى اتبعوه فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر عن الانبياء كفر

او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب لان الملازمة ان درجات الانبياء في غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش فكان عذابه اشد كما او عيد نساء النبي عليه السلام بقوله تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ورد في حد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان كل من كان من حزب الشيطان فهم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان يكون الانبياء من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا واللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدول وقد شهد بالابتلاء وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لاستوجبوا الذم والايذاء لان الكفر او الذنب منكر وانكار المنكر واجب وانكار النبي يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لما نالوا عهد النبوة لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد عهد الامامة لا النبوة يدل على ذلك صدر الاية حيث خاطب ابراهيم عليه السلام بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل ابراهيم نبيا فاراد بقوله جاعلك للناس اماما جاعلك للناس نبيا او

ولئن سلم انه اراد بالامامة غير النبوة فعهد النبوة اولى بان لا يناله الظالمون واما القائلون بجواز صدور الذنب عن الانبياء فقد عارضوا الدلائل الدالة على عدم جواز صدور الذنب عن الانبياء بوجوه منها قوله تعالى لنبيه عليه السلام عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان الايتين تدلان على صدور الذنب عن النبي عليه السلام اما الاية الاولى فلان العفو دال على تحقق الذنب واما الثانية فلان المغفرة بعد تقدم الذنب في صدور الذنب اجاب المص بان هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي محل العفو والمغفرة لانها لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا محذور في ان يكون جميع العبادات محل العفو والمغفرة فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها قوله في ادم فان قوله وعصى ادم ربه فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي بالاتفاق واجاب المص بان واقعة ادم قبل نبوته اذ لم يكن لادم في الجنة امة ولا يوجد النبي الا اذا كان له امة وقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر عن قصة ادم بان قوله وعصى ادم ربه اراد به وعصى اولاد ادم كما في قوله تعالى واسأل القرية والذي يؤكد هذا قوله تعالى في قصة ادم وحواء فلما اتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتاهما وبالاتفاق لم يشرك

ادم ولا حواء اي اشركا اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم الاقدام اما كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي واعترض عليه بان ابليس ذكر ادم وقت الوسوسة امر النهي وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان يكون وقت التذكير عروض النسيان والاعتراض لقوله تعالى فنسي وايضا عاتبه الله تعالى على ذلك في قوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحواء اعترفا بالعقوبة وقالا ربنا ظلمنا انفسنا فقبل الله تعالى توبتهما وما كان يعاتب عليه ذلك لو كان النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بالتاويل وهو من وجوه احدها ما زعم النظام ان ادم فهم من قوله تعالى لا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان مراده النوع وكلمة هذه كما يكون اشارة الى الشخص فقد يكون اشارة الى النوع كقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وزعم اخرون ان النهي وان كان ظاهره التحريم لكنه ليس نصا فيه وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فلا خلاص الا بالتاويل او التوقف ومنها قول ابراهيم عليه السلام هذا ربي فانه كفر وقد صدر عنه وهو نبي بالاتفاق اجاب المص بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل الفرض فان من اراد ابطال قول لفرضه اولا ثم يبطله ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا وهو كذب والكذب ذنب وقد صدر من النبي ذنب اجاب عنه بان قصده الاستهزاء بالكفار كما لو قلت لصاحبك وهو

اى يعتقد انه قادر على الكبائر اذ كذبت مبتدا على سبيل الاستهزاء وماتهم ان اسناد
الفعل الى الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم الكبار للصنم جعل اى سببا على
ان جعلهم جذاذا ومنها نظره في النجوم ليعلم حاله من باشر النجوم لقوله تعالى فنظر
نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب
لانه لم يكن سقيما والكذب ذنب اجاب بان نظره في النجوم ليس لتعرف حاله من
مباشرة النجوم بل نظر في النجوم كان للاستدلال والتعرف عن صنعه تعالى والنظر في النجوم
من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض وبان قوله اني
سقيم مجوز ان يكون اخبارا عن سقم حالي او عن سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب
ومنها اخفاء يوسف حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه انه اخفى
يوسف حريته لانه خاف بالقتل ان اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف
بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان هم يوسف جبلي لان ميل
الرجال الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل صفة محمودة عند اختياره ومنها جعل
يوسف سقايته في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب
بان ذلك لموافقة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة ومنها ما صدر من اخوة يوسف
من القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب اكل يوسف وكل منها
ذنب اجاب بان الاحر ان اخوة يوسف ليسوا انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم
لم يكن في حال نبوتهم ومنها قصة داود والطمع في امراة اخيه اوريا كما قال الله تعالى

اى منكرا او مقطوعا

فلا يكون ذنبا

لكن عاتبه الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال
اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب فصدرا وذلم يثبت صحتها
على ما ذكروه والاثم انزل مما ذكروه بل يحتمل غير هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي
واما قبل الوحي فالاكثرون منعوا جواز الكفر واف الكذب والاصرار على الذنب للاطلاع
لزوال عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا صدور المعصية منه على سبيل الندور كعصمة
اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء عن الذنب والمعاصي مطلقا كبيرة
او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها تنبيه العصمة ملكة نفسانية
لما بين عصمة الانبياء ذكر تنبيها في معنى عصمة الانبياء وهي ملكة نفسانية
تمنع صاحبها من الفجور وتتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات
اعلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة سميت حالا وان كانت راسخة سميت ملكة
والهيئة النفسانية التي تمنع صاحبها من الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي واجتناب
الطاعات انما تصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اى معايبها ومناقب الطاعات
لان الهيئة المانعة من الفجور اذا لحقت النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي من
من المضار وعلى الطاعات من المنافع تصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب
الطاعات رغب في الطاعات وزجر عن المعاصي مطلقا ولا تعصي فيصير الهيئة
راسخة ثم يتاكد تلك الملكة في الانبياء بتتابع الوحي عليه بالاوامر الداعية الى العلم والاعتراض
على ما يصدر عنهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فانه مع صدر عنهم شيء سهوا او

تركوا مندوبا او ما هو الاولى لم يتركوهم مهملا بل يعاتبوا ونبهوا على وتضيق الامر عليهم
ثم يتاكد بذلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية
في نفسه او بدنه ومنع ذلك بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كان كذلك لما استحق صاحبها
المدح على عصمته ولا يصح تكليفه وبطل الامر والنهي والثواب والعقاب واما النقل
فلقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي وقوله تعالى ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن
اليهم شيئا قليلا فان الاية الاولى تدل على ان النبي مثل الامة في جواز
صدور المعصية منه والاية الثانية تدل على ان الله تعالى ثبت على عدم الركون اليهم
والا لركن اليهم فيكون الركون اليهم الذي هو الذنب غير ممتنع الخامس
في تفضيل الانبياء على الملائكة اى المبحث الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة
ذهب الى تفضيل الانبياء على الملائكة اكثر اصحابنا والشيعة خلافا للحكماء والمعتزلة
والقاضي ابي بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي من اصحابنا فان الملائكة العلوية فانهم
ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء دون الملائكة السفلية
احتج الاولون على تفضيل الانبياء على الملائكة مطلقا بوجوه اربعة الاول
انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم لقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم والاشك
ان السجود المامور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم افضل من
الملائكة لما امرهم الله تعالى بالسجود لان الله تعالى حكيم والحكيم لا يامر الافضل بخدمة
المفضول الثاني ان آدم اعلم من الملائكة لانه علم كان يعلم الاسماء كلها والملائكة لا يعلمونها

لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء
هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم
فكان آدم افضل من الملائكة لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون
الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك لان طاعة البشر مع الموانع من
الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولان تكاليف البشر
مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف ومنصوصة
عليها لا تستنبط بالاجتهاد واذا كان طاعة البشر اشق يكون افضل لقوله عم افضل
العبادات احمزها اى اشقها الرابع قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل
ابرهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من الاكثر فبقي معمولا
في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الانبياء
افضل من الملائكة واحتج الاخرون اى القائلون بان الملائكة العلوية افضل
من الانبياء افضل بوجوه كثيرة الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون
عبدا لله ولا الملائكة المقربون فهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين
على عيسى لان البلاغة تقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى وقد نظرنا في النصارى
لما عاينوا ولادة عيسى بغير اب اعتقدوا انه ابن الله وليس بعبد الله استبعادا لان
يكون العبد يولد بغير اب فقال تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله بسبب انه خلقه
الله تعالى بغير اب ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة اب وام ومعلوم ان

بكمالهم

الترقي من الادنى الى الاعلى من هذا الوجه لا يلزم ان يكون الاعلى من هذا الوجه افضل
الى اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء عليهم السلام يدل على ان الملائكة افضل
من الانبياء وفيه نظر فان تقديم الذكر لا يدل على افضليتهم لجواز ان يكون تقديمهم
في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود الثالث قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله على ان النبي سبق ان لا يستنكف ولا يناسب
ذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فان غايته ان يكون الملائكة افضل من البشر
الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم ان يكونوا افضل من الانبياء الذين لا يستكبرون
عن عبادته الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم
اني ملك وقوله تعالى الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين فسياق الآية
الاولى يدل على ان الملك افضل من النبي وسياق الآية الثانية يدل على ان الملك افضل
من آدم وحواء وفيه نظر فان الآية الاولى لا تدل على ان الملائكة افضل بل تدل
على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما يوحى
الي وهذا يدل على ان النبي افضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت
مخاطبة ابليس ولم تدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي والرسول
الله ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم والرسول افضل من المرسل اليه كما
ان النبي افضل من الامة المرسل اليهم وفيه نظر فان المعلم افضل من المتعلم
فيما يعلمه لا في غيره ولا فيما يعلمه واما قبل تعلمه والتعاليم على النبي بالنسبة الى امته

امته ليس بصواب لظهور الفرق فان السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع كثير ليكون
حاكما فيهم يكون ذلك الشخص افضل من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى ذلك الشخص
الحاكم لتبليغ الاحكام رسالة لا يلزم ان يكون ذلك الواحد افضل من ذلك الشخص الواحد
الحاكم السادس ان الملائكة ارواح مجردة عن [illegible] والآفات البشرية والعلائق [illegible]
من الشهوة والغضب الذين هما منشأ الاخلاق الذميمة مطلعة على اسرار الغيب
قوية على الافعال العجيبة من تحريك السحاب والزلازل [illegible] سابقة الى الخيرات مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون
الليل والنهار لا يفترون السادس في الكرامات المبحث السادس
في الكرامات جائزة عندنا وعند ابي الحسين البصري من المعتزلة وانكرها سائر المعتزلة والاستاذ
ابو اسحاق منا لنا ان الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت فان الوقوع يستلزم الجواز
واللازم باطل لقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف بقوله تعالى قال
الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقرا عنده
قال هذا من فضل ربي وهذا الاحضار من الامور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبيا
ولقصة مريم وحضور الرزق عندها قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله ان الله يرزق من يشاء بغير حساب
ولقصة اصحاب الكهف ولبثهم في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا قال الله تعالى اذ
اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا فضربنا

واعلم انه لو قال لا يلتبس النبي بغيره لكان اولى واظهر من قوله لا يلتبس النبي
بالمتنبي لان صاحب الكرامات ليس متنبيا فيه مسامحة تدبر

على آذانهم في الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا في كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي بالمتنبي لان
تميز الانبياء عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات منهم اذ الامة يشاركهم
في الانسانية ولوازمها فلولا اختصاص الخوارق بهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق
للعادة على غيرهم لالتبس النبي بالمتنبي فلا نسلم انه يلتبس النبي بالمتنبي بل يتميز النبي
بالتحدي ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق للعادة مقرونا بالتحدي والدعوى
علمنا صدقه قال الباب الخامس في الحشر والجزاء وفيه مباحث الاول لما فرغ
من الباب الاول والثاني شرع في الباب الخامس في الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث
الاول في اعادة المعدوم الثاني في حشر الاجساد الثالث في الجنة والنار الرابع في الثواب
والعقاب الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر السادس في اثبات عذاب
القبر السابع في سائر السمعيات الثامن في الاسماء الشرعية المبحث الاول في اعادة
المعدوم اعادة المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري
من المعتزلة لنا ان الشيء لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته
اي لذات ذلك الشيء او لشيء من لوازمه فيمتنع وجوده ابتداء [illegible] والثاني
[illegible] وجوده بعد عدمه لشيء من عوارضه فيمكن وجوده بعد عدمه عند ارتفاع
ذلك العارض المقتضي لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات ذلك الشيء [illegible]
قالوا لو امكن اعادة الشيء بعد العدم يمتنع الوجود وذلك الامتناع للماهية الموصوفة بالعدم

بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم للماهية بعد العدم وامتناع الماهية بعد العدم
بسبب هذا اللازم لا يقتضي امتناع الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره
لا يصح لان الحكم على الشيء يستدعي امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعي
الثبوت [illegible] مساو للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون متناقضا
وايضا فان الحكم على ما يستحيل وجوده [illegible] صحيح كونه ممتنعا وممكن [illegible] بكونه مقدورا
من جملة الاشياء وليس هذا الا تناقض لا يحصل الموضوع [illegible] ان يقال الحكم على المعدوم
بانه يمكن عوده يستدعي ثبوته في الذهن والمعدوم له ثبوت في الذهن [illegible] بان هذا
الوصف ليس بلازم للماهية بعد العدم [illegible] على الماهية بعد العدم ومن
سلم ان هذا الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بهذا الوصف يمتنع
الوجود وذلك لانه يجوز ان لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب الوجود [illegible]
العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود واجب الوجود بل [illegible]
للوجود في الذات [illegible] علمنا الا اذا اريد بالامتناع الامتناع بشرط
العدم [illegible] الوجود بشرط الوجود والامتناع بشرط العدم لا ينافي الامكان بحسب
الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه منها الاول ان المعدوم نفي محض
ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم عليه بامكان العود [illegible]
العقل بامكان العود ان كانت له صورة ثابتة في الذهن فهي يمتنع الوجود في الاعيان
وعلى تقدير وجودها لم تكن معادة لانها مثال المعدوم الذي فرض انه معاد لا عينه [illegible]

وما عاثل الصور الشاة الذهن صح

الثاني ان العقل اذا ماثل الصورة الى الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه فيلزم ان يكون كلها مماثلة هي دا جان الصورة في الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الانسان العقلاني نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل نفي محض فيصلح للاشارة اليه بانه ممكن العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود صحيحا معه فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدي لما الى ان نقول ان كل ما في الذهن واو القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان العود باطل لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مبتدا في وقت اعادته اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهيته نوعه لا يكون نوعها منحصرا في شخص مكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع المثلان ذلك بتميز بين مثله المبتدا بعينه حال عوده فان الفارق بينهما لا يكون ماهيته ولا عوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فلذلك ابو المكنن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدا به واذا امكن اعادته وذلك الوقت فيكون مبتدا من حيث انه معاد وهو متناقض واجيب عن الاول بان قولكم لا الحكم عليه بامكان العود حكم فيتناقض بعين هذا الجواب بقول ابسط ان بعلم قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود حكم عليه فلا اما ان يكون هذا الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب بان هذا الحكم صحيح قوله فان كان صحيحا فقد صح الحكم على المعدوم قلنا لا يلزم من صحة هذا الحكم

الحكم صحة الحكم على الحكم المعدوم بان هذا الحكم حكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفي محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود ان كانت الى صورته في الذهن فيلزم عدم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما في الخارج وهو كثير فيلزم امتناع كل ما سواه وان كانت الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود والا لصح الحكم عليه بامتناع العود وقد قلنا انه ممتنع فالحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل ما سواه او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل واجيب عن هذه المعارضة بانا لا نمنع الاشارة اليه بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا تتوقف على هويته الثابتة فان ما لا ثبوت له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود فان ما لا هوية له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فالحاصل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود انما هو نفي محض لا هوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور لا يقبله العقل فاكل المقصود وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد كالحكم على ما سيولد

بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل للوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يصح بنوع من الاعيان فيبطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج والتحقيق في الجواب ان يقال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التي هي في الذهن وهو ما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم على عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وقد جاز ان يكون ذلك المعدوم بعينه ولكن لا يلزم منه امتناع كونه ذلك المعدوم فان عدم اللزوم لا يقتضي لزوم العدم وقد جاز ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب فان كلامنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا قلنا لا يلزم من عدم لزوم كونه ذلك المعدوم بعينه لزوم ان يكون كل ما يماثله معادا واجيب عن الثاني بان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة وان اشتبها علينا والا اي وان لم يتميز المثلان بالتشخص لم يكونا مثلين بل هو هو والتحقيق انه لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله حين يلزم ان لا يكون فرق بين المعاد والمبتدا ولئن سلم وقوع مثله يجوز ان يفرق بينهما بعض العوارض وايضا لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم جواز وقوع الشخص ابتداء بعين ما ذكرتم فلم يبق بينهما فرق واجيب عن الثالث بان اعادة ذكر الوقت لا يسلم كونه مبتدا فان كون الشيء مبتدا امر عرضي للشيء باعتبار وذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة وهذا غير متحقق في المعاد اذ المعاد مسبوق بحدوث وهو حدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدا وهو وادا ما ثلا يكون معادا وقبل العدم كان مبتدا ويجوز ان يكون لواحد مبتدا ومعادا باعتبارين

الكلام في حشر الاجساد

الاجساد ايا المبحث الثاني في حشر الاجساد اختلف الكل في المعاد فاطبق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة واما الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فالظاهر من كلام امتهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذكره في كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز اكثر من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التاويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم

حلوا اعمرنا و قوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير و قوله تعالى وانظر
الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما و قوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل
ما في الصدور و قوله تعالى قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى
غير ذلك من الاية اذا عرفت ذلك فنقول اجمع المسلمون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد
موتها و تفرقها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول و هو انه ممكن
عقلا فلان الامكان انما يثبت بالنظر الى القابل والفاعل اما بالنظر الى القابل فلان اجزاء
الميت قابلة للجمع والحيوة والا لما كانت قابلة للجمع والحيوة ثم تتصف بالجمع والحيوة
قبل الموت واللازم باطل واما بالنظر الى الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل
شخص على سبيل التفصيل لكونه عالما بالجميع كما مر و قادر على جميع الاجزاء واعادة الحيوة
فيها لشمول قدرته كل الممكنات واذا كان كذلك يلزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما
الثاني و هو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت بالتواتر ان النبي عم يثبت المعاد الجسماني
وفي القران العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني ازيد مما يحصى والى الامكان والوقوع اشار
سبحانه و تعالى بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم فقيل المعاد الجسماني غير ممكن
لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن الماكول جزء من بدن الاكل فالاجزاء الماكول
اما ان تعاد في الاكل او في الماكول و ايا ما كان فلا يعاد واحد منهما بتمامه وايضا الكلي
فان يعاد جزء بدن احدهما اولى من ان يعاد جزء بدن الاخر و جعله جزءا لهما معا
محال فلم يبق الا ان لا يعاد واحد منهما وايضا المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع

او دفع الالم والكل لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به والثاني و هو الالتذاذ
في الوجود اذ كل ما نتخيله في عالمنا انه لذة فهو بالحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع الالم اذ
بتركه الاستواء والثالث ايضا باطل لانه يكفي فيه الابقاء على العدم فيكون البعث ضايعا
والجواب عن الاول بان المعاد من كل منهما اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان لا المتبدلة
ولا الهيكل الذي يتخيل عند الحس في اكثر الاحوال فان الاجزاء الاصلية هي الباقية من
من اول العمر الى آخره الى حين الموت والاجزاء الاصلية للماكول فضلة في الاكل
فردة الى الماكول مرة اولى فلا تعاد في الاكل المتغذي وعن الثاني بان فعله تعالى
لا يستدعي غرضا ولا يسأل عما يفعل وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان
يكون الغرض من البعث الالتذاذ قوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر ان اللذة والالم
ولانا ان كل ما نتخيله لذة فهو دفع الم بل في الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن
سلم انه ليس للذة وجود في عالمنا فلم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة
للذات الدنياوية في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية دفع الالام
بل تكون لذات خالصة عن شائبة دفع الالم تنبيه القول
بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي
او نقلي ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بنحو قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه والهلاك الفناء ضعيف لانا لا نسلم ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو
الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا

والحق ان الشيء في الاية بمعنى المشيء فيصح الاية ان كل شيء هالك في حد ذاته عدم بالنظر الى وجهه
و هو كونه كذلك فان كل شيء ان عكس بالنظر الى ذاته ليس بموجود وبالنظر الى الله تعالى موجود
فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها المبحث الثالث في الجنة المسألة في الجنة والنار
والنار فان نفاة الجنة والنار زعموا ان تكونا في هذا العالم او في عالم آخر فان
كانتا في هذا العالم فاما ان تكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول باطل لان الافلاك
لا تنخرق ولا يخالطها شيء من الفاسدات وكونهما في الافلاك يقتضي خرقها لان
الانهار والاشجار والبركات التي فيهما لا تتيسر الا في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها
مع الاجسام الفاسدة و هو باطل والثاني و هو ان تكونا في عالم العناصر يقتضي
ان يكون الحشر تناسخا وان كانتا في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كري لان الفلك
بسيط كما سيأتي فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر كان كريا فلو فرض كرة اخرى حصل بينهما
خلاء و هو محال ولان العالم الذي لو حصل فيه الجنة والنار حصل فيه العناصر و لو حصل فيه
العناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر مائلة الى احيازها في معضعها بالحركة اليها وكان
ساكنة في احيازها ذلك العالم فسادا يلي و هو ايضا والجواب لم لا يجوز ان يكون
الجنة في هذا العالم ويكون في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة عند سدرة المنتهى
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى و سدرة المنتهى في السماء السابعة
ولقوله سقفها عرش الرحمن والعرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين قوله الافلاك
لا تنخرق قلنا امتناع الخرق على الافلاك ممنوع لم لا يجوز ان يكون في هذا العالم تحت الارضين

الارضين قوله لو كان كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نسلم والفرق بين الحشر والتناسخ ان الحشر
في هذا العالم رد النفس الى بدنها المعاد لو كان البدن معادا بعينه والى البدن
المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن البدن معادا بعينه والتناسخ رد النفس
الى بدن مبتدأ او يكون الحشر في عالم آخر قوله لان الفلك بسيط فشكله الكرة
قلنا لا نسلم بساطة كل محيط ولئن سلم فلا نسلم استلزام البساطة كرية الشكل
ولئن سلم استلزام البساطة كرية الشكل حتى يحصل بينهما خلاء فلا نسلم امتناع
الخلاء والحاصل ان امتناع كونهما في عالم آخر مبني على بساطة كل محيط و
واستلزام البساطة كرية الشكل وعلى امتناع الخلاء وكل هذه المقدمات ممنوعة
ولئن سلم جميع هذه المقدمات فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم والعالم الذي فيه
الجنة والنار كرتين مركوزتين في ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلاء ولا نسلم
انه لو حصل في ذلك العالم عناصر لكانت مماثلة لعناصر هذا العالم في تمام الحقيقة فان
وجوب تماثل عنصري العالمين مطلقا اي في تمام الماهية ممنوع لامكان الاختلاف
في الصورة او الهيولى وان حصل الاشتراك في الصفات واللوازم بان يكون نار
ذلك العالم مثلا حارة يابسة طالبة للعلو فلكي في ذلك العالم كنار في عالمنا مثلا وكذلك
البواقي سائر العناصر لجواز اشتراك المختلفات بالماهية في الصفات واللوازم
ونقل الجنة والنار مخلوقتان الان هذا فرع على وجود الجنة والنار على تقدير
جواز وجود الجنة والنار اختلفوا في انهما مخلوقتان الان ذهب الجمهور الى ان الجنة

وحـ

والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي عبد الجبار لنا قوله تعالى في وصف الجنة
عرضها السموات والارض اعدت للمتقين مع اخبار الله تعالى عن اعداد الجنة بلفظ الماضي
فدل على انها مخلوقة الآن والا لزم الكذب على الله تعالى وهو ممتنع لا يقال لو كانت الجنة
مخلوقة الآن لكان عرضها عرض السموات والارض واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة
واما بطلان اللازم فلانه اذا كان عرضها عرض السموات والارض لما وقع في احياز
السموات والارض اذ لو وقعت في غير احيازهما او في بعض احيازهما لم يكن عرضها عرضهما
ووقوعها في جميع احيازهما انما يمكن بعد فناء السموات والارض لاستحالة التداخل الكلي
ممنوع لانا نقول المراد من قوله تعالى عرضها السموات والارض مثل عرض السموات
والارض لقوله تعالى كعرض السماء والارض ولا يمتنع ان يكون عرضهما عين عرض الجنة
ويجوز ان يكون فوق السماء السابعة ويكون عرضه مثل عرض السموات والارض والجنة فيه
وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين فانه اخبر بلفظ الماضي
ان النار اعدت وخلقت فيكون الآن مخلوقة والا لزم الكذب في خبره تعالى وايضا قصة
اسكان الله تعالى آدم في الجنة واخراجه عنها بسبب اكل الشجرة التي نهيه تعالى عنها يدل صريحا
على ان الجنة مخلوقة الآن قال ابو هاشم والقاضي عبد الجبار لو كانت الجنة مخلوقة الآن
لما كانت باقية واللازم باطل اما الملازمة فلقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه يدل على
ان ما سوى الله تعالى ينعدم والجنة مما سواه فهي تنعدم فلا تكون باقية اما بطلان اللازم
فلقوله تعالى اكلها دائم اي ما يؤكل في الجنة دائم واذا كان ما يؤكل في الجنة دائما يكون وجود الجنة دائما

دائم

والا لما دام ما يؤكل فيها بدون دوام الجنة غير معقول واذا ثبت ان الجنة غير مخلوقة الآن
يلزم ان لا يكون النار مخلوقة الآن اجاب المصنف اولا بمنع الملازمة وثانيا بمنع بطلان
اللازم اما منع الملازمة فلانه لا يلزم من كونها مخلوقة الآن عدم دوامها لقوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فلم لا يجوز ان قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه يدل على ان ما سوى الله تعالى ينعدم فان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى معدوم
في حد ذاته وبالنظر الى ذاته من حيث هو مع قطع النظر عن موجده لان كل ما سواه تعالى
ممكن والممكن بالنظر الى ذاته لا يستحق الوجود فلا يكون الى ذاته موجودا وليس معناه
ان ما سواه تعالى يطرأ عليه العدم ولا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن طريان العدم عليها ولئن سلم
ان معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى يطرأ عليه العدم فهو مخصوص بقوله تعالى اكلها دائم فانه
يدل على ان الجنة دائمة لا تنعدم ويجوز ان يكون معناه ان كل شيء مما سوى الله تعالى غير الجنة يطرأ عليه
العدم ولما خصص خص بالدليل واذا كان مخصوصا لا يلزم من كون الجنة مخلوقة الآن
طريان العدم عليها واما منع بطلان التالي فلان الائمة دالة قوله تعالى اكلها على دوام الجنة
وذلك لان قوله تعالى اكلها دائم متروك الظاهر لان المراد بالاكل المأكول وشيء من المأكول
لان المأكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما بل معناه انه كلما فني شيء من المأكول
بالاكل حدث عقيبه مثله وذلك لا ينافي عدم الجنة طرفة عين   الرابع الثواب
والعقاب اه   المبحث الرابع في الثواب والعقاب قال معتزلة البصرة الثواب على الطاعة
حق على الله تعالى واجب عليه لوجهين الاول ان الله تعالى شرع التكاليف فلا يخلو اما ان يكون

بالنظر — عليه — دائم

شرعها لا لغرض او لغرض والاول باطل لان شرعها لا لغرض عبث وهو مستحيل والثاني اما ان يكون
الغرض عائدا اليه او عائدا الينا والاول باطل لاستحالة عود العوائد الى الله تعالى والثاني وهو ان يكون الغرض
عائدا الينا لا يخلو اما ان يكون الغرض حصول نفع او دفع ضرر والثاني باطل لانه لو كان الغرض دفع
الضرر لكان ابقاؤنا على العدم اولى لانه لو ابقانا على العدم لا ضرر حينئذ ولم نحتج الى تلك المشاق
والاتعاب لكن لما لم يبقنا على العدم دل على ان الغرض ليس دفع الضرر والاول وهو ان يكون
الغرض حصول المنفعة لنا اما ان يكون منفعة سابقة على التكاليف مثل الوجود والاعضاء
الظاهرة والباطنة والحسن والصحة وما يتوقف عليه الصحة من الرزق وغيره من النعم وهو قبيح
عقلا لانه لا يليق بالجواد الكريم الحكيم ان ينعم على احد ثم يكلفه المشاق من غير تحصيل للمكلف
نفع حال التكليف او بعده واما ان يكون الغرض من التكاليف منفعة لاحقة اي منفعة تحصل
بعد التكليف وهو المطلوب فان الثواب هو المنفعة اللاحقة التي هي الغرض من التكليف فثبت ان
الغرض من التكليف هو الثواب على الاتيان بها فوجب على الله تعالى الثاني قوله تعالى وحور عين
كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون يدل على ان العمل سبب للثواب
فلنا في الجواب عن الوجه الاول انا قد بينا في المسئلة الخامسة من الباب الثالث
ان افعاله لا لغرض لفعله ولا علة لحكمه ومع هذا نقول لا نسلم ان يكون الغرض من التكليف شكرا
لنعمه السابقة والاستمتاع بما سبق والطاعة لا يصلح بالنسبة الى الله تعالى وكيف يكون
الغرض من التكاليف حصول منفعة سابقة على التكاليف فيما بعده والمعين له وجوب الشكر
والطاعة الموفقة لا تحل من نعمة وفي الجواب عن الوجه الثاني ان الآية وهي قوله تعالى جزاء بما

كانوا يعملون

ان حج

بما كانوا يعملون لا تدل على وجوب الثواب على الله تعالى بل تدل على ان قوله جزاء اشارة
الى جواز جعل مجرد الادخال اي ادخال الله تعالى الجنة الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ترتبه عليه
نحو قول القائل ان احسنت الي اكرمك فانه يجوز الجواب ان يقال لا نسلم ان جزاء الشيء يجب ترتبه
عليه بل يكفي ثم اطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون العمل علامة ودليلا والمعتزلة
والخوارج يجب على الله تعالى عقاب الكافر وصاحب الكبيرة بوجوه ثلثة الاول ان العفو عن
الكافر وصاحب الكبيرة يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لاستوائهما في عدم العذاب
والتسوية بينهما تنافي العدل فالفرق لكنه تعالى عدل فالاعفاء باطل الثاني انه يهيج الفسوق
فيكون مركبة فلو لم يكن يجب نقطع بالعقاب على الفسوق وهيج الفسوق ودواعيه
مخلوقة فيتأثر تترك الفسوق لاجل تحقق الوصول الى المنهيات مع الاتكال على العفو
الثالث ان الله تعالى اخبر بان الكافر والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى كقوله تعالى
وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والخلف في خبر
الله تعالى محال فوجب دخول الكافر وصاحب الكبيرة في النار والجواب عن الاول ان العفو عن العاصي
لا يقتضي التسوية بين المطيع والعاصي لانه تعالى وان لم يعذب العاصي لكنه لا يثيبه اثابة المطيع
فلا يلزم التسوية على تقدير العفو عن العاصي وعن الثاني انه لا يلزم القطع بالعقاب
عن المعاصي فان تغليظ العقاب على العفو بالتهديد والتوعيد كاف في الاحجام اي المنع
وايضا لو كان العفو قبل التوبة يقتضي الاغراء على الفسوق لكان العفو بعد التوبة يقتضي الا
الصالحين ... وانتم معترفون بالعفو عن صاحب الكبيرة بعد التوبة فلا الزام ... يكون

اغراء

جوابهم يكون جوابنا عنه وعن السؤال الذي لا يدل شيء من تلك الآيات على وجوب العقاب على الكبيرة بعد
بل غايته دلالتها على وقوع العقاب ولا يدل على أن الكبيرة موجبة للعقاب وبعد التسليم يسارع
فيهم ثم المعترض بعد التسليم وجوب عقاب صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة لا ينقطع كما أن وعيد
الكافر لا ينقطع بوجوه الأول الآيات المشتملة على لفظ الخلود في وعيد أصحاب الكبائر كقوله تعالى
بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون وقوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدا فيها وكقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم خالدا فيها الثاني أن الآيات المذكورة للعموم فيتناول الكل من كسب سيئة وكل من يعص الله
ورسوله وكل من يقتل مؤمنا متعمدا وصاحب الكبيرة وإن كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله
وقتل مؤمنا متعمدا الثالث قوله تعالى في حق أصحاب الكبائر إن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين يدل على أن الفجار الذين من جملتهم أصحاب الكبائر يدخلون في النار فلو
خرجوا عنها لصاروا غائبين عنها والآية يدل على أنهم غير غائبين عنها السائل أن الفاسق
يستحق العقاب بفسقه السابق واستحقاق العقاب بفسقه لا يسقط بالإيمان اللاحق
فهل أن الكافر لا يستحق العقاب والثواب من السابق ولأن العقاب المضرة الدائمة المستحقة
أي الذي من الثواب المقرونة بالإجلال والثواب هو المنفعة الدائمة المستحقة المقارنة للتعظيم
الخالية من الشوائب فيمتنع الجمع بين الاستحقاقين فيهما وأجيب عن الأول بأن الخلود هو المكث الطويل
واستعمال الخلود بهذا المعنى أي المكث الطويل كثير ...
من المتقي لا الكامل ... الكفار ... الكلام ...

(هامش: من صح — الفسق صح)

على الكافرين ... دلت الآيات على اختصاص العقاب بالكفار
كقوله تعالى إن الخزي اليوم والسوء على الكافرين فهذه الآية دالة على اختصاص الخزي بالكافرين
ثم إن من دخل النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته فلزم أن لا يحصل
الخزي إلا للكفار فلزم أن لا يدخل النار إلا الكفار ولقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام إنا قد أوحي
إلينا أن العذاب على من كذب وتولى فإن هذه الآية دالة على اختصاص العذاب بمن كذب وتولى
ومن لم يكذب ولم يتول لم يكن العذاب عليه وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلم يكن العذاب عليه وقوله
كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل
الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير فهذه الآية دالة على أن كل فوج في النار قالوا قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير وهذا صريح أن الملقين في النار
هم المكذبون المنكرون لتنزيل الكتب وهم الكفار وقوله تعالى لا يصلاها إلا الأشقى
الذي كذب وتولى وصاحب الكبيرة لم يكذب ولم يتول فلا يصلاها وقوله تعالى لا يخزي الله النبي
والذين آمنوا معه والعاصي مؤمن لقوله تعالى وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا
بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله سماهم المؤمنين
حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وإذا كان العاصي مؤمنا لا يخزى وأجيب الآيات لا تدل على
اختصاص العذاب بالكفار قطع مقاتل بن سليمان والمرجئة بأن أصحاب الكبائر لا يعذبون
وعن السؤال بمنع الاستحقاقين فإن الإمامية يستحق الثواب والعقاب إما ما لم يذكر أنه لو كان الطاعة
سببا لاستحقاق الثواب والمعصية سببا لاستحقاق العقاب ومعلوم ولم يسلم الاستحقاق من كلام منافاة

(هامش: ص — بلغ صح)

الاستحقاقين فإنما يلزم منافاتهما لو كان كل من الثواب والعقاب مقيدا بالدوام ومعلوم أن الثواب هو المنفعة
الآجلة والعقاب هو المضرة الآجلة أعم من أن تكون دائما أو لا وبأنه استحقاق العقاب لو أحبط
استحقاق الثواب فإما أن يحبط شيء من استحقاق العقاب على طريقة الموازنة كما هو مذهب أبي
هاشم أو لا يحبط شيء من استحقاق العقاب كما هو مذهب أبيه أبي علي مثلا إذا استحق عشرة أجزاء
من الثواب ثم فعل ما استحق عشرة أجزاء من العقاب فإما أن يستحق في العقاب الطاري أما أن
يحبط الثواب ويحبط على طريق الموازنة ويحبط استحقاق الثواب ولا يحبط وكلاهما
باطلان أما الأول فلأنه حينئذ زوال استحقاق الثواب حدوث استحقاق العقاب كذا بسبب زوال
استحقاق العقاب وجود استحقاق الثواب فكل من الاستحقاقين استحقاق العقاب واستحقاق الثواب
تأثير في عدم الآخر فتأثير كل من الاستحقاقين في عدم الآخر إما أن يكون معا أو على التعاقب و
والأول محال لاستلزامه تأثير كل منهما في عدم الآخر معا وجودهما حال عدمهما لأن عدم كل
واحد منهما وجود الآخر فلو عدما معا لوجدا معا فوجودهما حال حدوث السبب فيلزم
وجودهما حال عدمهما وكذا الثاني وهو أن يكون تأثير كل منهما في عدم الآخر على التعاقب لأنه
يلزم أن يعود المغلوب المحبط محبطا غالبا والمغلوب المحبط لا يعود محبطا غالبا وأما الثاني
وهو أن استحقاق العقاب الطاري يحبط استحقاق الثواب السابق ولا يحبط استحقاق العقاب
فباطل لأنه إلغاء الطاعة وتضييع لها وهو باطل لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره
وأما أصحابنا الإمامية فأما أصحابنا فقالوا الثواب على الطاعة تفضل من الله تعالى والعقاب على
المعصية عدل منه وفعل الطاعة دليل على حصول الثواب وفعل المعصية علامة العقاب فلا يكون الثواب على

(هامش: استحقاق صح)

الطاعة واجبا على الله تعالى ولا العقاب على المعصية لما تقرر أنه لا يجب على الله تعالى شيء وكل ميسر لما خلق له
فالمطيع موفق ميسر لما خلق له وهو الطاعة والعاصي ميسر لما خلق له وهو المعصية ...
وأنه تعالى يخلد المؤمن الموفق للطاعة في جنانه وفاء بوعده حيث قال عز من قائل إن الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها لا يبغون عنها حولا
ويعذب الكافر المعاند المعرض عن الحق عذابا أبديا ... وعده تعالى بقوله إن الذين كفروا
من أهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين فيها وينقطع عذاب المؤمن العاصي لوجوه الأول قوله
تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا ولا يجازى أي لا يرى
الجزاء إلا أن يرى ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى إلا بعد الخلاص من العذاب إذ لا ثواب قبل
العقاب بالاتفاق فوجب الثواب بعد الخلاص من العذاب ... وعيد ... قوله تعالى قل
يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا
على الشرك لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ...
عدا الشرك من الذنوب وغفران الذنوب يستلزم انقطاع الوعيد الثالث قوله تعالى من قال لا إله
إلا الله دخل الجنة والمؤمن العاصي قال لا إله إلا الله فقد دخل الجنة ...
البالغ في اجتهاده الطالب للهدى إذا لم يصل إلى المطلوب ... فقال الجاحظ والعنبري
إنه معذور لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ... وادعوا فيه الإجماع
واعلم أن المبالغ في الاجتهاد إما أن يصير أصلا أو يبقى ناظرا والكلام ... أن يؤدي
الاجتهاد إلى الكفر والكافر إما معتقد بالكفر وإما جاهل جهلا مركبا والكلام في ... الاجتهاد ولذلك

(هامش: ابدا صح — العقاب صح)

حكموا ابو قوتهم في العدات بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لاهل الدين الخارجين
من الامن او الدين لم يدخلوا في الدين فان قيل القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول للملزوم وجوه
الاول ان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوى الجسمانية منقسمة بانقسام محلها
فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم فنصف القوة مثلا اذا حرك جسما الى نصف وكل الجسم مبدأ
معين فاما ان يحرك حركات متناهية فيكون تحريك كل الجسم ضعف تحريك جزئه لانه نصف
ذلك الجسم من ذلك المبدأ لان نسبة الاثر نسبة المؤثر وما كان نسبة كل الجسم ضعف قوة نصفه
كان تحريك كل الجسم ضعف تحريك نصف الجسم وتحريك نصف الجسم متناه فيكون تحريك كل الجسم ايضا متناهيا
لان ضعف المتناهي متناه واما ان يحرك نصف الجسم حركات غير متناهية فكل القوة ان لم تزد على قوة
نصف الجسم كان الشيء مع غيره اي نصف القوة مع النصف الاخر كالشيء لا مع غيره اي كنصف القوة
بدون النصف الاخر فيكون الكل مساويا للجزء وهو محال وان زادت كل القوة على قوة نصف
الجسم يكون تحريكات كل القوة زائدة على تحريكات نصف القوة لان نسبة الاثر كنسبة المؤثر
فاثر القوة الزائد زائد على اثر القوة الناقصة والفرض ان الحركة كاملة واحدة تحت
الزيادة على غير المتناهي من الجهة التي فرضناها غير متناه فيلزم ان يكون ما فرضناه غير متناه
متناهيا هذا خلف ثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات غير متناهية فلا يكون البدن وقواه دائمين
فلا يكون الثواب والعقاب دائمين الثاني ان البدن مؤلف من العناصر الاربعة الارض والهواء
والنار والماء لا تزال تنقص الرطوبة المساعدة التي هي في البدن حتى تزول الرطوبة بالكلية
فيفضي الى انطفاء الحرارة لان الرطوبة مركب الحرارة واذا زالت الرطوبة بالكلية انطفت الحرارة بالكلية

فافضى الى خراب البدن فلا يبقى الثواب والعقاب دائمين الثالث لو كان العقاب بالنار دائما لكان
الحرق باقيا وايلاما لان العذاب بالنار هو الحرق فيلزم دوام الحرق مع دوام الاحراق ودوام
الحرق مع دوام الاحراق غير معقول والجواب اما الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد فان الجوهر الفرد
لو كان موجودا لكون الجسم مؤلفا من الجواهر الفردة فلا يلزم من انقسام الجسم انقسام القوة
الحالة فيه فانه يجوز ان يكون القوة حالة في المجموع من حيث هو مجموع فينعدم القوة عند انقسام
المحل ومبني على سريان القوة في محلها الذي هو الجسم بانه اي الجوهر الفرد وان سلم انه منتف
والجسم متصل واحد لكن لا نسلم ان القوة منقسمة بانقسام محلها واما اللزوم من انقسام محل القوة
انقسام القوة اذا كان القوة سارية في محلها لكن سريان القوة في محلها ممنوع ومبني على ان
جزء القوة في الجسم [illegible] ويجوز ان يكون [illegible] القوة [illegible] بان يكون القوة على
وجه خاص فاذا انقسمت القوة بانقسام محلها فالمقدار من القوة الذي في بعض الجسم [illegible]
[illegible] فلم يكن [illegible] وان [illegible] هذا الوجه مبني على المقدمات الثلث منتفى
الجوهر الفرد وسريان القوة في محلها وان اجزاء القوة [illegible] والمقدمات الثلث ممنوعة والبرهان
لم يتم على المقدمات ولئن سلم المقدمات الثلث فهذا الوجه منقوض بحركات الافلاك الى الفوس
المنطبعة فانها قوى جسمانية تقوى على تحريكات غير متناهية عندهم ولو صح ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فهو مدفوع بان القوى عندنا عرض فلعل العرض الذي هو القوى
يفنى ويتجدد عرض آخر هو قوة اخرى مثل القوة الفانية فيفعل فعلا آخر مثل الفعل الاول فلا يلزم
من دوام الثواب والعقاب ان يكون القوة الجسمانية قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى متعاقبة

على التجدد وغير متناهية تقوى على افعال غير متناهية وعدم التمتع ولا دليل على امتناع صدورها ولا الوجه
لا دليل الا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية من قوة واحدة جسمانية واما الوجه الثاني
فلان القول بان الابدان مؤلفة من العناصر مبني على القول بالمزاج وتركب المواليد المعادن
والنبات والحيوان من العناصر ليس بيقيني ولئن سلم القول بالمزاج وتركب المواليد من العناصر
وانتشار الحرارة في الرطوبة المساعدة انما يفضي الى افنائها لو امتنع ورود الغذاء على البدن
بمقدار ما يتحلل منه وامتناع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل ممنوع فانه يجوز ان يورد
الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل منه وحينئذ لا يفنى شيء من الرطوبة لورود الغذاء على البدن
بمقدار ما يفنى فلا يلزم فناء الرطوبة بالكلية ولا خراب البدن وكذا الوجه الثالث فان الا
ان دوام الحرق مع دوام الاحراق غير معقول وانما يكون غير معقول لو كان اعتدال المزاج شرطا
للحرق وهو ممنوع فانا عندنا الا المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة بل الحيوة بمحض خلق الله الفاعل المختار
واتفق ان من الحيوانات ما يعيش في النار ويلتذ به كالحيوان المسمى بسمندر فلا يبعد ان
يجعل الله بدن الكافر بحيث يتألم بالنار ولا يحترق ولا يموت بالنار
الخامس العفو والشفاعة المبحث الخامس في العفو عن اصحاب الكبائر والشفاعة لهم
اما الاول وهو العفو اي اسقاط العذاب المستحق فيدل على ذلك الاول قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير
والاجماع على ان الله تعالى عفو والعفو انما يتحقق بترك العقاب المستحق والمعتزلة منعوا
العفو على الصغائر قبل التوبة وعلى الكبائر بعد التوبة فان ترك العقاب على الصغائر قبل التوبة

التوبة وعلى الكبائر بعدها واجب عند المعتزلة فالحق هو الكبائر قبل التوبة فانه لا يبقى
للعفو معنى الا اسقاط العقاب على الكبائر قبل التوبة والثاني قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ما دون الشرك من الكبائر والصغائر
والمراد قبل التوبة لوجهين احدهما انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه الفرق بين
الشرك وما دونه واللازم باطل فان فرق بين الملازمة انه بعد التوبة لا فرق
بين الشرك وما دونه وعن الثاني انه لو لم يكن المراد قبل التوبة لم يتوجه التعليق
بالمشيئة على رأي المعتزلة واللازم باطل لانه تعالى علق الغفران بالمشيئة بيان الملازمة انه لو لم يكن
المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه التعليق بالمشيئة لان الغفران بعد التوبة واجب عندهم
والواجب لا يجوز تعليقه بالمشيئة لان الواجب يجب فعله شاء او لم يشأ الا ان يكون ذلك وان ربك
لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على للحال تقول رأيت الامير على عدل او ظلم اذا كان متلبسا به
فلانه تعالى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم فهو دال على حصول المغفرة قبل التوبة
وامثال ذلك كقوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله وقوله تعالى
فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا واما الثاني وهو الشفاعة لنبينا عم لاهل الكبائر فلانه
تعالى امر النبي عم بالاستغفار لذنوب المؤمنين وقال الله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
وصاحب الكبيرة مؤمن لما سبق فيستغفر له امتثالا للامر وصيانة لعصمته اي عصمة
النبي عم عن مخالفة الامر واذا استغفر النبي عم لصاحب الكبيرة قبل توبته يقبل الله تعالى شفاعته
طلبا لتحصيل مرضاته عليه لقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ثبت ان الشفاعة لنبينا عم مقبولة في حق

صاحب الكشف في قبل التوبة لقوله عليه السلام شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي فإنه يدل على أن شفاعته عليه السلام
حاصلة لأهل الكبائر سواء كان قبل التوبة أو بعدها والمعتزلة احتجوا على أن شفاعته عليه السلام
لا أثر لها في إسقاط العذاب بآيات منها قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
دلت الآية على أنه لا تجزي نفس عن نفس شيئا على سبيل العموم فإن النكرة في سياق النفي تفيد
العموم وما لم يكن لشفاعة النبي عليه السلام في إسقاط العذاب شأن لمقتضى الآية فلا يثبت التأثير
ومنها قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع نفى الله سبحانه الشفيع للظالمين على
سبيل العموم والعصاة ظالمون فلا يكون لهم شفيع أصلا فلا تثبت شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة
ومنها قوله تعالى من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة دلت الآية على سبيل الظهور
على نفي الشفاعة على الإطلاق فيلزم نفي شفاعة النبي عليه السلام في حق العصاة ومنها قوله تعالى وما للظالمين
من أنصار والشفيع من الأنصار فلا يكون للظالمين شفيع والعصاة ظالمون فلا يكون
لهم شفيع والجواب عن هذه الآيات بأنها غير عامة في الأعيان وكذا في الأزمان فلا
تتناول محل النزاع ولئن سلم أنها عامة في الأعيان والأزمان حتى تكون متناولة
لمحل النزاع فهي مخصصة بما ذكرنا من الأمارات الدالة على ثبوت شفاعة النبي عليه السلام في حق
العصاة فتأول الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة السادس
في إثبات عذاب القبر المبحث السادس في إثبات عذاب القبر والمراد
بعذاب القبر عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب

وعشيا ح

الغداة والعشي إنما هو في التعذيب بعد الموت وقبل البعث وقوله تعالى في قوم نوح عليه السلام أغرقوا فأدخلوا
نارا والفاء للتعقيب فإدخال النار عقيب الإغراق قبل البعث فإن الإدخال في النار بعد البعث
لا يكون عقيب الإغراق وقوله تعالى حكاية عن الكفار الذين هم أهل النار قالوا ربنا أمتنا اثنتين
وأحييتنا اثنتين وذلك دليل على أن في القبر حياة أخرى وموتا آخر بعد الموت وقبل البعث لأنه
لو لم يكن بعد الموت وقبل البعث حياة أخرى وموت آخر لم يكن الإحياء مرتين ولا الإماتة مرتين احتج
المخالف المنكر لعذاب القبر بقوله تعالى في صفة أهل الجنة لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى
فإنه يدل على أن أهل الجنة لا يذوقون إلا الموتة الأولى فلو كان في القبر حياة أخرى وموت آخر لذاقوا
موتتين فيكون منافيا لما دل عليه الآية بصريحها وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور يدل على أنه
لا يمكن إسماع من في القبور فلو كان المدفون في القبر حيا لأمكن إسماعه من في القبور فيكون
منافيا للآية والجواب عن الأول بأن معناه أن نعم الجنة لا تنقطع بالموت كما انقطع نعم الدنيا
به ولا يلحق الموت فإن الله تعالى أحيى كثيرا من الناس في زمن موسى وعيسى عليهما السلام
وأماتهم ثانيا وعن الثاني أن عدم إسماع من في القبور لا يستلزم عدم إدراك المدفونين
السابع في سائر السمعيات إلخ المبحث السابع في سائر السمعيات من الصراط والميزان
وتطاير الكتب وإنطاق الجوارح وأحوال الجنة والنار والأصل فيها أنها أمور ممكنة أخبر بها
الله تعالى بالكل قادر عليه وأخبر الصادق عن وقوعها فيكون حقا معتقدا للعلم بوجودها
الثامن في الأسماء الشرعية إلخ المبحث الثامن في الأسماء الشرعية لا خلاف في أن
الإيمان في اللغة التصديق وفي الشرع اختلفوا فيه فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر

والأستاذ أبو إسحاق وأكثر الأئمة من أهل السنة إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول عليه السلام
بكل ما علم مجيئه به بالضرورة والإيمان في الشرع عبارة عن كلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال
الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند المعتزلة وهو قريب مما نقل أن المعتزلة جعلوا
الإيمان اسما للتصديق بالله وبرسوله عليه السلام وبالكف عن المعاصي والإيمان في الشرع عبارة عن مجموع
ثلاثة أي عن التصديق للرسول عليه السلام بكل ما علم مجيئه به بالضرورة كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكاة
وحرمة الخمر والزنا وعن كلمتي الشهادة وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن المحرمات
عند أكثر السلف فإنهم قالوا الإيمان عبارة عن التصديق بالجنان والإقرار باللسان والعمل
بالأركان فالأول المختار الذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان في الشرع عطف العمل على
الإيمان في نحو قوله تعالى والذين آمنوا وعملوا الصالحات فإن العطف يدل على مغايرة
المعطوف للمعطوف عليه فإن قيل العمل جزء لمفهوم الإيمان والجزء مغاير للكل ولا يلزم عطف
من عطف العمل على الإيمان خروج العمل عن مفهوم الإيمان أجيب بأنه لو لم يكن العمل خارجا
عن الإيمان يلزم تكرار بلا فائدة وأيضا قوله تعالى والذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم
يدل على خروج العمل عن مفهوم الإيمان لوجهين أحدهما عطف قوله تعالى ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم على قوله تعالى والذين آمنوا لأن العمل لو كان داخلا في الإيمان لزم التكرار بلا فائدة
لأنه لو كان العمل داخلا في الإيمان لكان الظلم منتفيا عن الإيمان فيكون قوله تعالى ولم
يلبسوا إيمانهم بظلم بعد ذكر الإيمان تكرارا بلا فائدة وثانيهما أن العمل لو كان
جزءا من مفهوم الإيمان لكان الإيمان منافيا للظلم ضرورة تحقق التنافي بين الكل ونقيض

الإيمان

وبعض أجزائه وإذا كان الظلم منافيا للإيمان يمتنع لبس الإيمان بالظلم ضرورة امتناع اجتماع
المتنافيين وإذا امتنع لبس الإيمان بالظلم لا يصح إسناده إلى الكفر لأن الممتنع
نفيه لذاته فلا يصح إسناده إلى الغير ولا يصح المدح باجتنابه كما لا يصح المدح
قوله ولم يلبسوا إيمانهم بظلم قوله وأما قوله تعالى وما كان الله ليضيع إيمانكم إلى آخر المبحث
إشارة إلى جواب الدليلين للقائلين بأن الإيمان في الشرع ليس عبارة عن التصديق
المخصوص فقط تقرير الدليل الأول أنه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لما صح إطلاق الإيمان
على العمل واللازم باطل أما الملازمة فلأنه لو لم يكن العمل من مفهوم الإيمان لم يكن العمل نفس
مدلول الإيمان ولا جزء مدلوله فلم يصح إطلاق الإيمان عليه ضرورة عدم صحة إطلاق
اللفظ على ما ليس بمدلوله المطابقي والتضمني والالتزامي وأما بطلان اللازم فلأنه لو لم يصح
إطلاق الإيمان على العمل لما أطلق الله تعالى عليه واللازم باطل لقوله تعالى وما كان الله ليضيع
إيمانكم أي صلواتكم إلى بيت المقدس بالنقل عن المفسرين فإنه أطلق الإيمان على الصلاة وهي
العمل تقرير الجواب أنا لا نسلم أنه أطلق الإيمان على الصلاة بل معناه وما كان الله ليضيع إيمانكم
بالصلاة إلى بيت المقدس فلم يطلق الإيمان على العمل وأيضا هذا الدليل منقوض بأنه لو كان
العمل جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاق الإيمان عليه إلى آخر الدليل لأنه لو كان العمل
جزء مفهوم الإيمان لم يصح إطلاقه عليه لأنه يصح إطلاق اسم الكل على الجزء بطريق المجاز ولا
حمل الإيمان على الصلاة وصحة المجاز والأصل عدمه تقرير الدليل الثاني أنه لو كان الإيمان في
الشرع عبارة عن التصديق المخصوص فقط لأنه لو كان الإيمان في الشرع عبارة عن التصديق المخصوص

نعطم الكل بقضها وسبعين شعبة افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق لانا نعلم
بالضرورة ان التصديق المخصوص نعطم الكل كما لكون اللازم بطل لو لزم عدم الايمان بضع وسبعون شعبة
افضلها لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وتعتبر الطوائف مع الحديث شعب
الايمان متى يصح وسبعون شعبة لان الايمان نعم يصح وسبعون شعبة لانه لو كان الايمان نفسه
بضعا وسبعين شعبة لكان اماطة الاذى عن الطريق داخلة فيه وليس كذلك فان اماطة الاذى عن
الطريق خارج الايمان بالاتفاق   الباب الثالث في الامامة الخ   لما فرغ من الكتاب
اى الكتاب في الباب الثالث في الامامة وذكر فيه خمسة مباحث الاول في وجوب نصب الامام
الثاني في صفات الامام الثالث فيما يحصل به الامامة الرابع في اثبات الدليل على ان الامام
الحق بعد الرسول عم ابو بكر رضي الله عنه الخامس في فضل الصحابة المبحث الاول في وجوب نصب
الامام الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص للرسول عم في اقامة قوانين الشرع
وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة وقد اختلف الامة في وجوب نصب
الامام اوجب الامامية والاسماعيلية نصب الامام على الله تعالى واوجب المعتزلة والزيدية
نصب الامام علينا عقلا واوجب اصحابنا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجب الخوارج نصب
الامام مطلقا لا على الله تعالى ولا علينا لا سمعا ولا عقلا فلنا مقامان بيان وجوب نصب الامام
علينا سمعا وبيان عدم وجوبه على الله تعالى اما الاول اى بيان وجوبه علينا سمعا فلان
نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع الا بنصب الامام وكلما لدفع ضرر لا يندفع الا به فهو
واجب فنصب الامام واجب اما الصغرى فلانا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم رئيس قاهر

قاهر يخافون عقابه ويرجون ثوابه كان حالهم في التحرز عن الضرر والمفاسد اتم مما اذا لم يكن
هناك رئيس على البلاد او اشتمل رئيس قاهر يامر بالطاعات وينهى عن السيئات ويمنع
باس الظلمة عن المستضعفين بالخوف عليهم من الشيطان وظهور الفسق وغلبة الفسوق والعصيان
وشاع الهرج والمرج فثبت ان نصب الامام لدفع ضرر لا يندفع الا به واما الكبرى فلان
دفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب باجماع الانبياء عليهم السلام واتفاق العقلاء
وما به دفع ضرر لا يندفع الا به فهو واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت الصغرى هذا
الدليل عقلية من باب الحسن والقبح وكبراه اوضح على من الصغرى والاولى ان يتمسك فيه
على قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم اي فعل ويحصل بنصب الامام فقط
ايضا اذ ربما استنكف الناس عن طاعته فيزداد اذ ربما يستولي على الناس فيظلمهم فزودها
يحتاج الى دفع المعارض وتقويه رئيسته الى مزيد مال فيغصب من الناس مالهم قلنا الاحتمالات
التي ذكرتم وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة مكثورة فان مجموع الاحتمالات الحاصلة
من نصب الامام ما اذا قوبلت بمفاسد الكثيرة المترتبة على المفاسد الحاصلة من عدم نصب الامام
يكون مرجوحة قليلة وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير واما الثاني اي بيان عدم
وجوبه على الله تعالى فلانه لا يجب على الله تعالى شيء بل هو الموجب لكل شيء واذا ثبت المقامان
ثبت المطلوب وهو ان نصب الامام واجب علينا سمعا لا على الله تعالى   احتجت الامامية الخ
احتجت الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بان نصب الامام لطف وكل ما هو لطف
واجب على الله تعالى اما ان نصب الامام لطف فلانه اذا كان للمكلف امام كان حال المكلف اقرب الى قبول الطاعات
بيان الصغرى

والاحتراز عن المعاصي اقرب مما لم يوجد امام فان العقلاء يعلمون بالضرورة انهم اذا كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب
والتهاوش ويزجرهم عن المعاصي ويحثهم على الطاعات كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد واما ان اللطف على الله تعالى واجب فلان اللطف جار مجرى التمكين وازالة العلل فيكون
واجبا قياسا على التمكين والجامع كون كل من التمكين واللطف ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى
كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يجد عنها الا اذا نصب له اماما فان لم
ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انك ما اردت حصول الطاعات مني لانك ما نصبت لي
اماما كما يمكن ان يقول ما اردت فعل الخير مني لانك ما مكنتني من فعله فكما ان التمكين يجب لازاحة
هذا العذر يجب اللطف ايضا والجواب لا نسلم ان نصب الامام لطف وانما يكون لطفا اذا كان
نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد ونسلم لاحتمال ان يكون في نصب الامام مفاسد خفية
استاثر الله تعالى بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام لطف ولكن لا نسلم ان اللطف واجب على الله تعالى
ولا نسلم ان التمكين واجب على الله تعالى فانا قد بينا انه لا يجب على الله تعالى شيء بل هو الموجب لكل شيء او بعد
تسليم هذه المقدمات الباطلة فاللطف الذي ذكرتم انما يحصل بوجود امام ظاهر قاهر ترجى
ثوابه وتخشى عقابه وانتم لا تقولون بوجوب مثل هذا الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا
ولم يتمكن من عهد النبوة الى ايامنا امام على ما وصفتم فيكون الله تعالى ترك الواجب عليه
فيكون قبيحا فقد صدر من الله تعالى قبيح وانتم لا تجوزون صدور القبيح من الله تعالى   المبحث الثاني
في صفات الائمة الخ   المبحث الثاني في صفات الائمة ومن شرائط الاولى ان يكون الامام مجتهدا
في اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدليل على المطالب الاصولية وحل الشكوك والشبه وليتمكن

وليتمكن من الفتوى في الوقائع واستنباط الاحكام على الفروع الثانية ان يكون الامام ذا رأي
وتدبير يدبر تدبير امر الحرب والسلم اي الصلح وساير الامور السياسية فان الشدة في محل تقتضي
الشدة ويرحم في موضع يستدعي الرحمة واللين كما قال الله تعالى في مدح الصحابة والذين معه اشداء
اشداء على الكفار رحماء بينهم الثالثة ان يكون شجاعا قوي القلب لا يجبن عن القيام
بالحرب ولا يضعف قلبه عن اقامة الحد ولا يتهور بالقاء النفس في التهلكة وجمهور العلماء على الصفات
الثلث وقالوا اذا لم يكن الامام متصفا بالصفات الثلث ينبغي من كان موصوفا بها الرابعة
ان يكون الامام عدلا لانه متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لا يؤمن
من تعديه وصرف اموال الناس في شهواته وتضييع حقوق المسلمين ويقتضي عدم العصمة
ان يكون كاملا اي تامة العقل وان رشد البلوغ لان الصبي والمجنون ليس لهما الولاية على
انفسهما فكيف يتصور ولايتهما على كافة الناس ولان المجنون والصبي غير متصفين بالصفات
المعتبرة في الامامة ولان المجنون والصبي ليسا بعدلين في الامام يجب ان يكون عدلا السادسة ان يكون
ذكرا لان النساء ناقصات عقل ودين والامام يجب ان يكون كامل العقل والدين والسابعة الحرية لان
العبد مستحقر لكن الناس مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون محترما بين الناس ليكون مطاعا ويجب
ان لا يكون يخذلها احد على سبيل الوجوب ليتفرغ لمصالح الناس الثامنة ان يكون الامام قرشيا
خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة لنا قوله عم الائمة من قريش والائمة جمع معرف باللام فيفيد العموم
فان اللام في الجمع حيث لا عهد للعموم وههنا لا عهد فيفيد العموم فيكون جميع الولاة من قريش في
في الخلافة الاولى   ولا يشترط فيهم العصمة الخ   ولا يشترط في الائمة العصمة خلافا للاسماعيلية والاثني عشرية

الى الامامة فانهم شرطوا العصمة في الامام لما ان سئلنا ان شاء الله تعالى صحة امامة ابي بكر رضي الله عنه
اجمعوا على كون ابي بكر غير واجب العصمة لاعلى انه غير معصوم فلا تكون العصمة شرطا في الامامة لانه لو كان
شرطا لوجب عصمة الامام واللازم باطل لان العصمة غير واجبة المشترطون للعصمة احتجوا على اشتراط
العصمة في الامام بوجوه ثلثة الاول ان وجه الحاجة الى الامام اما ان المعارف لا تحصل الا بتعليم الائمة
كما هو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات كما هو
مذهب الاثنا عشرية وذلك لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما ليحصل الوثوق بقوله وفعله
الثاني ان احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو لم يكن الامام واجب العصمة لجاز الخطاء
عليه فيحتاج الامام الى امام آخر ويتسلسل الثالث قوله تعالى خطابا لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فان الآية دلت على ان عهد الامامة لا ينال الظالمين
اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما واجيب عن الاولين بمنع المقدمات
اما الاول فبان يقال لا نم انحصار وجه الحاجة الى الامام في الامرين اللذين ذكرتموهما ولئن سلم
فلا نم انه يلزم من ذلك وجوب عصمة الامام بل يلزم من ذلك ان يكون عدلا واما الثاني فبان يقال
لا نم انه لو جاز الخطاء على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا بينا ان شاء الله تعالى ان امامة ابي
بكر رضي صحيحة وجاز الخطاء عليه ولم يحتج الى امام آخر والا لما صحت امامته واجيب عن الثالث بانا
نقول على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب التي تستلزم العدالة لا على ان شرط الامام
ان يكون معصوما فان الظلم في مقابلة العدالة ولا يلزم من كونه غير ظالم ان يكون معصوما بل يلزم ان
يكون عدلا   الثالث فيما يحصل به الامامة اه   المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة اعلم

اجمع الامة على ان تنصيص الله تعالى وتنصيص رسوله عم وتنصيص الامام السابق على امامة شخص
اسباب مستقلة في ذلك اي في ثبوت امامته انما الخلاف فيما اذا لم يوجد النص لامامة شخص مستقلا
للامامة وفيما اذا استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط الاسلام فعندنا
اي بالجماعة منها اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة تحصل المقصود من الامامة ببيعة
الشخص لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا بنصب الامام
وهذا حاصل بها ثبت امامتهما وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى
الامامة صار اماما وانكروا الامامة بذلك مطلقا اي انكرت الامامية ثبوت الامام ببيعة
الامة او بالاستيلاء بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا
لها او لا وقالوا لا يثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى ومن الرسول عم او من الامام
السابق واحتجوا على ذلك بوجوه ذكر المص منها اربعة الاول ان اهل البيعة لا تقدر لهم
على عزل من آحاد الناس في ادنى متاعهم فكيف يقدرون على [illegible] الخير على كل الامة فان من لا يمكن له التصرف
في اقل الامور للآحاد كيف يمكن ان يولى الغير على التصرف في كل الامة الثاني ان اثبات
الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويدعي كل
فرقة ترجيح امامهم ويقع بينهم التحارب المؤدي الى المفاسد والضرر الثالث ان منصب
القضاء لا يحصل بالبيعة فبطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة كما ان الامامة
اعظم من القضاء الرابع الامام نائب الله تعالى ورسوله فلا يثبت خلافته الا بقول
الله تعالى او قول رسوله عم لان نيابة الغير لا يحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن الاول

بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد غير متمكن من التصرف في امر المشهود عليه
والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه وعن الثاني بان الامام اذا نصب يندفع الفتنة
قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهم التحارب قلنا يندفع الفتنة بترجيح
الاعلم الاورع الاسن الاقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما رجحت الصحابة ابا بكر رضي
على سعد بن عبادة وعن الثالث بمنع الاصل فانا لا نم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة
فان الحكم الذي هو محل الشخص [illegible] وهو الامام لا سيما اذا خلا البلاد عن
الامام فانه يحصل منصب القضاء لمن له اهلية القضاء ببيعة اهل البلد له وعن الرابع
بانه سلم ان نائب الله تعالى ورسوله لا يثبت الا باذن الله ورسوله ولكن لم لا يجوز ان
يكون اختيار الامة او ظهور شوكة الشخص المستعد للامامة كاشفا عن كون الشخص
المستعد للامامة اماما نائبا لله تعالى ولرسوله عم ودليلا على انه امام نائب لله تعالى
ولرسوله عم   الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضي
المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر وخالف
الشيعة فيه جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم علي رضي ويدل
على ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضي وجوه ذكر المص منها خمسة الاول
قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد
خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون

الفاسقون وعد الله سبحانه وتعالى جمعا من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين بان يستخلفهم في الارض
وليمكن لهم دينهم بدليل قوله تعالى منكم فالجمع من الصحابة الموعودون بالاستخلاف اما علي
رضي ومن قام بالامر بعده كمعاوية ويزيد ومروان او ابو بكر رضي ومن قام بالامر بعده
وهم الخلفاء الثلثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم الاول وهو ان يكون الموعودون
بالاستخلاف والتمكين عليا ومن قام بالامر بعده باطل اما عندنا فلصحة خلافة الاربعة
وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما عند الشيعة فلان معاوية
ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات فتعين الثاني وهو ان يكون
الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء الثلثة فثبت ان الامام الحق
بعد رسول الله صلعم ابو بكر رضي الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى
قوم اولي بأس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المخطوب في الآية ليس رسول الله صلعم لقوله تعالى قبل هذه
الآية سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون
ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله قل لن تتبعونا يدل على منع
رسول الله صلعم اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي بأس شديد والا لزم
التناقض ولا عليا رضي لانه قال في صفة المدعوين تقاتلونهم او يسلمون وعلي رضي
ما حارب الكفار ايام خلافته والداعي المخطوب في الآية ليس من بعد علي رضي وفاقا
ولعدم دعوة للاعراب فتعين ان يكون الداعي المخطوب في الآية من كان من قبل علي بعد النبي

وبعد النبي صلعم ذدر اوحد الله عن طاعة الداعي لعوله تعالى فان يطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا
وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كانت طاعته واجبه كانت خلافته
صحيحه ولزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابابكر رضه الثاني ان
النبي صلعم استخلف ابابكر رضه ايام مرضه بشان استخلافه في الصلوة بالنقل الصحيح
واما عزل النبي عم ابابكر رضه عن خلافته في الصلوة حتى كون ابي بكر رضه خليفته في
الصلوة بعد وفاته وادا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته عم ثبت خلافة ابي بكر
بعد وفاته في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل الرابع قوله صلعم الخلافة بعدي ثلثون سنة
ثم تصير ملكا عضوضا وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم
ملوك لا خلفاء الخامس ان الامة اجمعوا على امامة احد الاثنين من الثلثة وهم ابو بكر وعلي
وعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة علي وعباس رضي الله عنهم فتعين القول بامامة
ابي بكر رضه واما الاجماع على امامة احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ
واما بطلان القول بامامة علي والعباس رضي الله عنهما فلانه لو كان لهما حق الامامة
لنازع ابابكر رضه وناظره في ذلك عليا ابا بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس
بامامة ابي بكر رضه وبايعاه ولو كان امامة ابي بكر رضي الله عنه غير حق كان ظلما فسوا ان رضيا
بها فان الرضى بالظلم ظلم فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم ابو بكر فلو كانت الامامة حقا
لعلي رضه لما ان علينا رضه امرضه عنه تقية عليه فلما كذلك بشهود النقية في حق علي رضه
في غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهرا رضي الله عنها مع علو شانها وجلالة قدرها وحضل

داطهرهم

ومضى نسبها زوجه علي واكثر منا ويد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضه
والعباس مع علي منصبه فان العلي رضه اقعد وابدكن لا بايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول
صلعم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع محابه شجاعه سل السيف وقال لا ارضى
بخلافة ابي بكر وابو سفيان ارشكم ورابس بن امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان
يلي عليكم تيم يعني ابابكر رضه من قبيلة تيم بن مرة ثم قال ابو سفيان والله
لاملاءن الوادي خيلا ورجلا والانصار نازعهم ابو بكر رضه ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا
الامامة وقالوا امير منكم وامير منا وكان ابو بكر رضه شيخا ضعيفا فاشيا سلميا عديم
المال قليل الاعوان فعلم ان البيعة على لا ابي بكر رضه انما كانت عن رضى لانه كان متعديا على
الصواب في العلوم والفضائل واقرب الناس الى رسول الله صلعم احتج الشيعة على امامة
علي بوجوه الاول احتج الشيعة على امامة علي رضه بوجوه وذكر المص منها ستة الاول قوله تعالى
انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وجه الاحتجاج به ان لفظ الولي قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف بدلالة المعنى اللغوي
اللغوي والنقل والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى
بالتصرف واما النص فقوله عم ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه
اراد به الاولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاخ المراة واخيها انه وليها اي اولى
بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض اي بعضهم محب بعض وناصر وانما قيد المعنى اللغوي بقوله فان الولي لما كان يراد به

الله
خ
رضه

الناصر او الاولى بالتصرف لاعتقالها للاشتراك والاول باطل لعدم اختصاص النصرة بالمذكور في الاية
لان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
فالولاية بمعنى الاولى كل المؤمنين في الاية لان لفظ انما في الاية يفيد الحصر والمؤمنين الموصوفين
بالصفات المذكورة فيكون الولاية المذكورة في الاية خاصة ببعض المؤمنين ومن كان كذلك فالمراد
بالولي الاولى بالتصرف بشان ان المؤمنين الموصوفين في الاية هو الحق بالتصرف في امور المسلمين
والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين هو الامام فان الاية نازلة في
امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب رضه لانه كان
يصلي فسائل سائل فاعطى خاتمه راكعا فثبت ان عليا رضه هو الامام الاحق بالتصرف في
من هذه الاية قوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه تقريره ان لفظ المولى قد يراد به الاولى وقد
يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة الاولى
فدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي والمفسرون قالوا المراد به
من كان اولى واحق بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم اي اولى بكم على ما قاله المفسرون
واما السنة فقوله عم في بعض الروايات ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها فنكاحها باطل اراد بالمولى
المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب والشعر
فاما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم اراد به الناصر واما
الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه واصبحت ناصرها والذاب الراني
عنها واما ارادة المعتق والمعتق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل

في ذكر الاية

فيدل عليها قول شمر الكلابي فما زال جارا لكليب بن يربوع فحسن جواره جزى الله خيرا والجزاء
والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزاده مع خيرا هم خلطونا بالنفوس والجاوا الى نصر مولاهم
مشوه مجرحا اراد به الجار واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت
الموالي من وراءي وهو قول عباس بن فضل بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا
لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا اراد بقوله موالينا بني عمنا اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى
اما ان يكون حقيقة في الاول او لا فان كان الاول يجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر
وان كان الثاني يجب الحمل عليه ايضا لان اللفظ المتعدد اذا اطلق ولم يحتمل واقترن به
ما يعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح الحاصل بسبب اقتران ما يعينه واول الحديث
قرينة تصلح لان يعين لفظ المولى بالاولى وهو قوله الست اولى بكم الى آخره فيتعين حمل لفظ
المولى في الحديث على ما سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ الاعمال لا الاهمال
واما انه لا يجوز حمله على ما سواه فلانه لا يجوز حمله على الناصر لان ذلك معلوم من قوله تعالى والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا يصح حمله على المعتق والمعتق والجار وابن العم لكونه كذبا
واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فعلى ما نقل المفسرون على ما معنى قوله عم الست
اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم فان من نفى حكمه منهم اولى
من نفى حكمهم في انفسهم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم وكذا البيت
اولى بالمدرات من غيره والسلطان اولى بانفاذ الحدود من الرعية والزوج اولى بامراته
والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف فحاصل الحديث يرجع الى قوله

ثم اخرجوا اي محجا
عن الشواى
فصل الشويهر

ابن عم

الاستثناء

قوله من كنت مولاه فعلي مولاه اي من كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على امامته فانه لا معنى
للامام الا ذلك قوله عم انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي اجرى اجزاء منزلة علي
عم كمنزلة هارون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل التي ثبتت لهرون بالنسبة الى موسى عليهما السلام
ثابتة لعلي بالنسبة الى النبي عم ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة العموم الا ان المراد بها العموم لان
قوله منزلة اسم جنس صالح لكل واحد من احاد المنازل الى احد وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال فلان له
نزلة من فلان ومنزلته منه انه قريب اليه وانه محبه وانه نائبة في جميع اموره وعنده ميلا لو حمله على
بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة والاول يمتنع ضرورة عدم دلالة اللفظ
على البعض والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق غير الحمل على الجميع يدل قوله
عليه عم الا انه لا نبي بعدي يستثني منه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل
لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت الامامة لعلي لان من جملة منازل هارون
من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال حيوته لقوله تعالى حكاية عن هارون اخلفني في قومي
والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات واذا كان خليفة له
في حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا لكان عزله موجبا للنفور
عنه وذلك غير جائز على الانبياء عليهم السلام واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان تثبت مثله لعلي
المالكي فله عم حين اشير الى السلام على امير المؤمنين واخذ بيده هذا خليفتي فيكم بعد موتي
فاسمعوا واطيعوا امره امر دال على خلافته بعد الرابع ان الامة اجمعوا على امامة احد
الاشخاص الثلثة ابي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم وبطل القول بامامة ابي بكر والعباس لما ثبت

ان الامام يجب ان يكون واجب العصمة ومنصوصا عليه وابو بكر والعباس لم يكونا واجبي العصمة ولا منصوصا
عليهما بالاتفاق فتعين القول بامامة علي رضه الخامس انه يجب ان يكون الرسول عم نص على امام
بعده تكميلا لامر الدين واشفاقا على الامة فانه عم يعلم ان النبي عم شفقته للامة
كالوالد بالنسبة الى ولاده وقال عم انما انا لكم مثل الوالد لولده وارشادهم الى الاشياء حتى
مثل الامور المتعلقة بقضاء الحاجة وانه عم اذا سافر من المدينة يوما او يومين استخلف فيها
من يقوم بامر المسلمين ومن هذه سيرته كيف يهمل امته ولا يرشدهم الى من يتولى امرهم الذي
هو اجل الاشياء وانفعها واعمها فاذن وجب فلا بد من سيرته هذه النص على من يتولى
امرهم بعده ولم ينص لغير ابي بكر وعلي رضه بالاجماع ولم ينص لابي بكر رضه لانه لو نص
على ابي بكر رضه لكان توقفه الى البيعة معصية فتعين النص لعلي رضه السادس
ان عليا كان افضل الناس بعد رسول الله صلعم لانه ثبت بالاخبار الصحيحة ان المراد من قوله
تعالى حكاية قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم علي رضه وكان
ان عليا رضه ليس نفس محمد صلعم بعينه بل المراد به ان عليا هو اقرب الناس الى رسول الله
صلعم فضلا واذا كان كذلك كان افضل الخلق بعده ولان عليا رضه كان اعلم الصحابة رضهم
لانه كان اشدهم ذكاء وفطنة واكثرهم تدبرا ورويه وكان حرصه على التعلم اكثر واهتمام
الرسول عم بارشاده وترتيبه اتم وابلغ وكان مقدما في فنون العلوم الدينية واصولها
ويروى عنها ان اكثر فرق المتكلمين ينسبون اليه ويسندون اصول قواعدهم اليه والحكماء
يعظمونه غاية التعظيم والفقهاء يأخذون برأيه وقد قال عم افضاكم علي والاقضى اعلم

لاحتياجه الى جميع انواع العلوم واما الاحاديث كثيرة وردت تشاهد على ان عليا رضه افضل حديث
الطير مسواه زم انه لم يطير مشوي فقال عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي فجاء علي رضه
واكل معه والاجابة للدعاء متى يسمى اراد الله تعالى زيادة ثوابه ولن يتحقق ذلك الا بكونه افضل
من النبي عم والملائكة لانه قال ائتني باحب خلقك اليك والمؤتى به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه
قال احب خلقك اليك غيري ولقوله يأكل معي والتقدير ائتني باحب خلقك اليك ممن يأكل مثل ما يأكل معي
والملائكة لا يأكلون ويتقدير عموم اللفظ للكل لا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي عم والملائكة تخصيصه
بالنسبة الى غيرهما ومنها حديث خيبر فان النبي عم بعث ابا بكر رضه الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر رضه فرجع منهزما
فغضب رسول الله صلعم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا
يحب الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض له المهاجرون فقال عم اين علي فقيل انه ارمد العينين فتفل
في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان ما وصفه به مفقود فيمن تقدم فيكون افضل منهما ولهم
ان يكون افضل من جميع الصحابة والافضل يجب ان يكون اماما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان المراد
بالولي هو الاولى بالتصرف ولم لا يجوز ان يكون المراد به الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة
عامة والولاية في الاية خاصة قلنا لا نم ان الولاية بمعنى النصرة عامة وانما تكون عامة اذا اضيفت
الى جمع غير محصور بصفات معينة كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض واما
اذا اضيفت الى جمع محصور بصفات خاصة كما في الاية المبحوث عنها فلا فعلى هذا فلا يمتنع ان يكون
الولاية المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية
بمعنى النصرة من الولاية الخاصة دون الولاية العامة من غير منافاة بين الايتين المذكورتين ولئن سلم

المؤمنين

سلم ان الولاية في الاية بمعنى التصرف لكن حمل الجمع على الواحد متعذر بل المراد بالذين آمنوا الائمة
على ان هذه الرواية آحاد ولو سلم ذلك وقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه فهو من باب الآحاد وقد طعن
فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث ولئن سلم صحة هذا الحديث لكن لا نم
صحة الاحتجاج به على امامته على قولكم لفظ المولى يحتمل الاولى قلنا لا نم ذلك بل انما اولى بمعنى افعل
والمولى بمعنى مفعل ولم يقل احد منهما بمعنى الآخر ولو ورد احدهما بمعنى الآخر لصح ان يقترن
بكل منهما ما يقترن بالآخر وليس كذلك لانه يصح ان يقال فلان اولى من فلان ولا يصح ان
يقال فلان مولى من فلان ولئن سلم احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نم وجوب حمله عليه
ولئن سلم وجوب حمل لفظ الاولى في الحديث على الاولى ولكن لا نم ان المراد به الاولى بالتصرف
فيهم بل امكن ان يكون المراد به اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس احد المعنيين اولى من الآخر
والجواب عن الخامس انه لا يصح الاستدلال به من جهة السند ولئن سلم صحة سنده وقطعيته لكن لا نم
ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون من موسى فانه من جملة منازل
هرون من موسى انه كان اخا لموسى في النسب وشريكا له في النبوة ولم يثبت ذلك لعلي قولهم
منزلة اسم جنس اذا عري عن موجبات التعريف يصلح للكل المنازل وللكل واحد واحد قلنا
لا نم ان اسم الجنس اذا عري عن موجبات التعريف مثل لام التعريف او حرف النعي يعم بل هو من قبيل
الاسماء المطلقة الصالحة لكل واحد من افراده على طريق البدل لا ان يكون متناولا للكل ولهذا
يتسلسل الجمع والاستثناء من من المطلق والعام والظاهر ان معناه تشبيه علي بهرون في الخلافة
والقرابة ولئن سلم تعميم المنازل لكن لا نم ان من منازل هرون من موسى استخلافه بلا

مع الاولى

منع

وجواب

بعد عليه السلام مثل ذلك في حق علي بقوله انه كان خليفة له عليه السلام في حال حياته فلما لم يذكر بل كان
شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة ولئن جعل احد الشريكين خليفة عن الاخر اولى من العكس
وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي المراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه على نحو
قيام موسى واما ان يكون استخلافا عنه بقوله فلان المستخلف عن الشخص بعد لم يكن يقدر
استخلافه لم يكن له القيام معا في التصرف ويعيرون من حيث موسى لكونه في النسق فلم
ذلك ولو استخلفه موسى ولئن اراد استخلافه في حال حياته ولكن لا يلزم دوام الخلافة
له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان ولهذا لو
استخلف وكيلا في حياته على احواله عامة لا يلزم من ذلك استمرار الخلافة له بعد موته
واذا لم يكن مقتضيا للخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ
عن الخلافة فيه لا يكون عزلا له كما صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعض
فان ذلك لا يكون عزلا في تمام ما استخلف فيه واذا لم يكن عزلا فلا تنفير ولئن سلمنا ان ذلك
عزل له ولكن انما يكون نقصا له اذا لم يكن له مرتبة اعلى من الاستخلاف وهي الشركة في
النبوة وعن الثالث ان هذه الاخبار غير متواترة ولا صحيحة عندنا فلا تقوم حجة علينا
وعن الرابع اما الاول فلوجوب العصمة واما الثاني فوجوب التنصيص واما الثالث فعدم النص في شان
ابي بكر رضه وعن الخامس ان تفويض الامر الى المكلفين لعله كان اصلح للمكلفين من
التنصيص على امامة شخص بعينه وعن السادس ما ذكرتم من الدلائل الدالة على
ان عليا افضل معارض بما يدل على ان ابا بكر رضه افضل والدليل على افضلية

ابي بكر رضه قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى فان المراد به اما ابو بكر رضه او علي
رضه بالاتفاق والثاني وهو ان يكون المراد به عليا مدفوع لان الله تعالى ذكر في وصف الاتقى قوله
الذي يؤتي ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى وعلي رضه غير موصوف بهما لانه ما اعطى علي
وصفا اما ماله يتزكى ولان عليا رضه نشا في تربية النبي صلعم وانعامه وذلك نعمة تجزى و
واذا لم يكن المراد بالاتقى عليا رضه تعين ان يكون المراد به ابا بكر رضه فيكون ابو بكر هو
الاتقى وكل من كان اتقى كان اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وكل من كان اكرم عند الله
افضل فابو بكر رضه افضل وقوله عم ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل
افضل من ابي بكر رضه فهذا يدل على انه ليس احد افضل من ابي بكر فلا يكون علي افضل من ابي بكر
واذا لم يكن علي افضل من ابي بكر رضي الله عنهما فاما ان يكونا متساويين او يكون ابو بكر افضل او يكون
ابو بكر افضل من علي والاول منتف بالاجماع فتعين الثاني وقوله عم لابي بكر وعمر رضي الله عنهما هما
سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم لن يؤم القوم ابو بكر وتقديمه
في الصلوة مع انها افضل العبادات يدل على انه افضل وقوله عم وقد ذكر ابو بكر رضه عنده عليه السلام
واين مثل ابي بكر رضه كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني
بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله علي رضه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر
في فضل الصحابة رضه المبحث الخامس في فضل الصحابة رضي الله عنهم يجب تعظيم جميع
اصحاب رسول الله صلعم والكف عن مطاعنهم وحسن الظن بهم وترك التعصب والبغض
لبعضهم على بعض وترك الافراط في محبة بعضهم على وجه يفضي الى عداوة آخرين منهم والقدح

والقدح منهم فان الله تعالى اثنى عليهم في مواضع كثيرة منها قوله تعالى والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقوله تعالى والذين
معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا وقوله تعالى
لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقد اثنى رسول الله صلعم وهم بذلوا المهج
في نصرة النبي عم بالجهاد وصرف الاموال وقوله عم لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ
مد احدهم ولا نصيفه وقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عم الله الله في اصحابي
لا تتخذوهم بعدي غرضا فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان ياخذه فمن يؤمن
بالله ورسوله كيف يجوز ان يبغض من هو موصوف بهذه الصفات وما نقل من المطاعن
فعلى تقدير صحته له محامل وتاويلات ومع ذلك لا يعادل ما ورد في مناقبهم وحكي عن
آثارهم المرضية وسيرتهم الحميدة رزقنا الله محبتهم اجمعين وجعلنا لديهم مستحين
وعصمنا عن زيغ الضالين وحشرنا يوم الدين مع الذين انعم الله عليهم
من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا
آخر الكتاب الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله اجمعين